

Hasan Asari & Amroeni Drajat (Ed)

ANTOLOGI KAJIAN ISLAM

- Ilhamuddin - Katimin

- Hasyimsyah Nasution - Amroeni Drajat

- Syahrin Harahap - Haidar P. Daulay

- Dja 'far Siddik - Siti Zubaidah

- Lahmuddin Nasution - Nawir Yuslem

- Pagar - Hasan Asari - Sofyan S. Harahap

- Syukur Khalil



ANTOLOGI KAJIAN ISLAM

ANTOLOGI KAJIAN ISLAM

Editor

Dr. Hasan Asari, MA

Dr. Amroeni Drajat, M.Ag

Diterbitkan atas kerjasama

Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan

dengan Penerbit Ciptasatwa Media Ban Jeng

ANTOLOGI

KAJIAN ISLAM

Editor

Dr. Hasan Asari, MA

Dr. Amroeni Drajat, M.Ag

Diterbitkan atas kerjasama

Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan
dengan Penerbit Citapustaka Media Bandung

ANTOLOGI

KAJIAN ISLAM

ANTOLOGI KAJIAN ISLAM

Editor :

Dr. Hasan Asari, M.A
Dr. Amroeni Drajat, M.Ag

Setting Lay Out :

Tim Pracetak Citapustaka Media

Desain Cover :

Aulia Art & Desain Grafis

Cetakan I : September 2004

Diterbitkan oleh

Citapustaka Media

Jl. Cisitua Lama III No. 2A Bandung 40135

Telp. (022) 2504587

E-mail : citapustaka@usa.net

Kerjasama dengan

Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan

ISBN 979-3216-22-0

Pengantar Editor

Terbitnya buku yang ada di tangan pembaca ini pantas disyukuri, sebab ia adalah sebuah bukti lain dari kemurahan Allah swt. memberikan kelapangan bagi para penulis dan penyuntingnya. Terlebih lagi, sebagai sebuah karya antologi, proses panjang penyelesaian naskah hingga penerbitan buku ini melibatkan sejumlah pihak.

Pada dasarnya, antologi ini dimaksudkan untuk menampung sebagian dari karya para dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan dalam sebuah buku yang diharapkan akan dibaca secara meluas di kalangan para pengkaji Islam. Dalam pemilihan tulisan yang dihimpun, telah diupayakan keterwakilan dari berbagai aspek pengkajian Islam, sesuai dengan sejarah panjang dan perkembangan mutakhir disiplin Pengkajian Islam.

Oleh karena itu di dalam kumpulan tulisan ini terdapat beberapa artikel yang mewakili bidang dan metodologi kajian Islam tradisional yang sudah dikenal selama berabad-abad: kalam, fikih, falsafah, tasawuf, atau sejarah. Namun demikian terdapat juga beberapa tulisan yang mewakili *trend* kontemporer yang menunjukkan *state of the art* bidang kajian keislaman: pemikiran moderen, pendidikan, politik, ekonomi, komunikasi. Tema yang dibahas pun relatif bervariasi: mulai dari hadis Nabi, konsep neoemanasi Suhrawardi, filsafat bahasa Wittgenstein, ekonomi Islam, komunikasi Islam, UUSPN 2003, *e-learning*, hingga globalisasi dan terorisme. Begitupun, tentu saja apa yang terangkum di sini belumlah merupakan sesuatu yang *exhaustive*, mengingat begitu kaya dan luasnya cakupan dan variasi metodologis kajian Islam.

Publikasi antologi ini bertepatan dengan peringatan sepuluh tahun usia Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan, yang berdiri pada tahun 1994. Dalam kaitan itu, penerbitan ini dimaksudkan pula sebagai bukti komitmen akademis lembaga ini. Buku ini diharapkan merupakan tambahan signifikan terhadap produk ilmiah yang dihasilkan

Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, di samping tesis-tesis mahasiswa, jurnal akademis yang sudah terbit secara reguler, atau tulisan ilmiah para dosennya yang terbit dalam berbagai bentuk dan di berbagai tempat.

Akhirnya, sembari mengharapkan saran-saran yang bersifat konstruktif, antologi ini dipersembahkan kepada para pembaca sekalian.

Wassalam,
Medan, 2004
H.A. & A.D.

Daftar Isi

• Pengantar Editor	v
• Daftar Isi	vii
• Kontribusi Teologi bagi Pengayaan Intelektual dan Dinamika Kehidupan Sosial Masyarakat Islam Ilhamuddin	1
• Dimensi Teologis Pemikiran Politik Islam (Problem, Implikasi, Dan Solusi) Katimin	24
• Dialog Islam-Barat: Analisis Semiotik Terhadap Filsafat Bahasa Wittgenstein Hasyimsyah Nasution	55
• Neoemanasi: Kajian Atas Konsep Teosofi Suhrawardi Amroeni Drajat	74
• Kebangkitan Islam di Lorong Globalisasi: Analisis dari Sudut Pemikiran Syahrin Harahap	111
• Kedudukan Pendidikan Islam di Indonesia Dalam Undang-Undang No 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional Haidar P. Daulay	123
• Menelusuri Konsep Proses Pembelajaran dalam Sistem Pendidikan Islam Dja'far Siddik	138

- E-Learning dalam Pendidikan
Siti Zubaidah 164
- *Bugāh* dalam Pandangan Fiqh Islam
Lahmuddin Nasution 185
- Hadis Nabi Saw: Kedudukan dan Problematikanya dalam
Pengembangan Hukum Islam
Nawir Yuslem 198
- Asas-Asas Kewarisan Dalam Kompilasi Hukum Islam
Indonesia
Pagar 212
- Pembentukan dan Perkembangan Awal Tarekat di Indonesia
Hasan Asari 227
- Kritik terhadap Pendekatan Kajian Ekonomi Islam
Sofyan S. Harahap 237
- Komunikasi dalam Perspektif Islam
Syukur Khalil 251
- **Bibliografi** 264
- **Tentang Penulis** 279

Kontribusi Teologi Bagi Pengayaan Intelektual dan Dinamika Kehidupan Sosial Masyarakat Islam

Ilhamuddin

Pendahuluan

Sebagaimana halnya di bidang hukum yang melahirkan berbagai mazhab, seperti Malikiyah, Syafi'iyah, Hanafiyah, Habaliyah dan Zahiriyah, teologi Islam juga telah berperan menumbuhkan banyak aliran yaitu Jabariyah, Qadariyah, Khawarij, Mu'tazillah, Asy'ariyah, Maturidiyah dan Syi'ah.

Berbagai aliran dan mazhab tersebut berkembang dalam kehidupan sosial umat Islam. Pada mulanya perkembangan itu terkait dengan persoalan suksesi kepemimpinan dalam Islam, khususnya tatkala Rasulullah wafat. Sebagaimana diketahui bahwa ketika Rasulullah saw. wafat persoalan yang segera muncul di antara umat Islam adalah penentuan siapa pengganti beliau dalam kedudukannya sebagai kepala negara. Masalah ini menjadi perdebatan serius di kalangan kaum Anshar dan Muhajirin.

Kaum Anshar memandang merekalah yang paling berhak menggantikan posisi Rasulullah sebagai kepala negara dengan menonjolkan perannya sebagai orang yang paling berjasa di dalam membantu Nabi Muhammad saw. bersama pengikutnya ketika hijrah. Sedangkan Kaum Muhajirin apolo dengan posisinya sebagai orang-orang yang paling awal masuk Islam. Oleh karena itu, tiap kelompok merasa berpeluang kuat untuk menentukan *Khalifaturrasul*. Namun demikian,

mereka setuju dengan usulan Umar bin Khattab untuk membeli'at Abu Bakar al-Shiddiq.

Kecenderungan yang terkesan saling mementingkan golongan di atas seringkali mewarnai kehidupan sosial umat Islam. Bahkan belakangan ini dengan semakin kompleksnya kehidupan masyarakat Muslim, peluang untuk melonggarnya keakraban dan keharmonisan di antara umat Islam semakin bertambah. Dalam konteks membangun kehidupan sosial umat Islam tentu peluang negatif tersebut mesti dihilangkan.

Di samping politik, perbedaan pemahaman keagamaan, termasuk teologi, sering dipandang sebagai pemicu bagi rusaknya tatanan sosial umat Islam. Secara historis hal itu memang sangat beralasan karena pada masa lalu antarberbagai aliran teologi saling bermusuhan. Kafir mengkafirkan, bahkan saling membunuh. Namun, dengan paradigma "setuju dalam perbedaan" seharusnya teologi dapat memberi kontribusi penting bagi kebangkitan kehidupan sosial umat Islam. Sehubungan dengan itu, maka ada tiga hal pokok yang perlu diperhatikan.

Pertama, kebenaran pemikiran teologi adalah relatif sehingga tidak ada kemestian antara umat Islam untuk saling menyalahkan. *Kedua*, antarberbagai aliran dalam teologi selalu saja ditemukan titik persamaan sehingga persamaan itulah yang harus ditonjolkan bukan perbedaan. *Ketiga*, perbedaan pemahaman dalam teologi Islam hanyalah pada masalah cabang, bukan pokok dalam ajaran Islam. Ajaran pokok dalam teologi Islam adalah tauhid, yaitu pengesaan Allah. Semua aliran teologi sepakat tentang hal itu. Oleh karenanya, perbedaan terjadi pada metodologi bukan pada tujuan. Dengan demikian, maka dalam paradigma baru teologi Islam ditanamkan adanya kesepakatan untuk memandang bahwa berbeda bukan berarti bermusuhan. Dalam konteks ini, teologi Islam dipandang dapat memberi kontribusi penting bagi kehidupan sosial umat Islam.

Bertitik tolak dari uraian di atas, maka paling tidak ada dua kontribusi penting teologi dalam kehidupan umat Islam, yaitu pengayaan intelektual dan dinamisasi masyarakat. Kedua hal inilah yang menjadi pembahasan pada uraian di bawah ini.

Kontribusi Teologi bagi Pengayaan Intelektual Umat Islam

Teologi telah menjadi bagian penting dalam kehidupan intelektual umat Islam. Sebagaimana awal diturunkannya al-Qur'an, pesan utama

wahyu Allah itu selalu dikaitkan dengan teologi. Selanjutnya dalam ajaran Islam masalah teologi menjadi masalah penting di samping masalah sosial. Ayat al-Qur'an juga menggambarkan hal itu. Pada dasarnya ayat-ayat Makkiyah mengandung ajaran teologi, sedangkan ayat-ayat Madaniyah selalu berhubungan dengan kehidupan sosial. Berkaitan dengan itu, maka Islam mempunyai dua ajaran pokok, yaitu ajaran yang menyangkut teologi (*aqidah*) dan ajaran yang berkaitan dengan sosial (*mu'amalah*).

Kedua ajaran dalam Islam itu dalam teori maupun praktiknya tentu harus sejalan. Jika teologi mengajarkan pemahaman terhadap Tuhan, maka muamalah mengatur kehidupan sosial. Pemunculan berbagai aliran atau mazhab teologi sebagai disinggung terdahulu, merupakan permulaan bagi terciptanya dinamika sosial umat Islam. Salah satunya adalah dalam bentuk tradisi dialogis. Dalam sejarahnya yang panjang tradisi tersebut secara terus-menerus dikembangkan oleh para pemikir Islam sehingga terbentuk berbagai aliran dalam pemikiran Islam.

Setiap pemikiran mendapat respon dari umat Islam yang pada gilirannya melahirkan aliran pemikiran baru. Ketika aliran baru itu ditanggapi, menimbulkan pemikiran dan aliran baru lagi. Demikian proses dialog terjadi terus-menerus sehingga dalam kehidupan sosialnya umat Islam memiliki kekayaan intelektual yang sangat berharga. Jika dicermati secara seksama, tampaknya berbagai aliran dalam Islam itu tidaklah berdiri sendiri. Selalu saja ditemukan hubungan yang simbiotik (*keniscayaan*) antara satu dengan lainnya. Misalnya, Jabariyah yang fatalis, dalam perkembangannya teradopsi dalam Asy'ariyah. Oleh karena itu, berbagai analisis cenderung memandang Asy'ariyah sebagai fatalis. Demikian pula dengan Murjiah dan Maturidiyah, secara umum dipandang lebih dekat dengan Asy'ariyah meskipun pada tingkat individu sangat boleh jadi terdapat perbedaan.

Paham Qadariyah dalam perkembangannya mengambil tempat di dalam aliran Mu'tazilah. Oleh karena itu, Mu'tazilah dipandang sama dengan Qadariyah. Demikian juga Syi'ah yang banyak berkembang di lingkungan Mu'tazilah atau sebaliknya sehingga kaum Syi'ah dipandang berpaham teologi Mu'tazilah.¹

Pada masa Bani Buwaihi berkuasa di Bagdad terdapat hubungan yang baik antara kaum Mu'tazilah dan kaum Syi'ah. Hubungan tersebut membawa Mu'tazilah menjadi kekuatan besar yang memperoleh naungan dari pemerintah Buwaihi yang beraliran Syi'ah. Kaum Syi'ah secara

teologis mengikuti Mu'tazilah, dan sebagian pendapat menyebutkan bahwa Mu'tazilah sesuai dengan akidah Syi'ah. Al-Nazdzdam, umpamanya dari kalangan Mu'tazilah, tidak menerima ijma' kaum Muslimin sebagai *hujjah*. Tetapi sama dengan kaum Syiah, ia mengakui bahwa kema'suman imam dapat dijadikan *hujjah*. Sebagian Mu'tazilah awal adalah pengikut Ali bin Abi Thalib, seperti Abu Ja'far al-Iskati yang termasuk tokoh di kalangan Syi'ah. Sebagaimana kaum Syi'ah, kaum Mu'tazilah juga tidak setuju terhadap 'Amr bin al-Ash dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan bersama orang-orang yang berpihak kepada keduanya.²

Sebagian kaum Mu'tazilah seperti Mirdad dan Ja'far bin Mubasyir memandang Usman bin Affan sebagai fasiq. Ibn al-Rawandi mengatakan bahwa kesyiahan Mu'tazilah terletak pada pengakuan mereka atas keimanan Ali bin Abi Thalib. Dalam pada itu al-Maqdisi mengatakan bahwa kebanyakan kaum Syi'ah terdapat di wilayah-wilayah Mu'tazilah dan kebanyakan fukaha mereka berasal dari kaum Mu'tazilah.³

Kebanyakan penduduk Rayy mengikuti fukaha Syi'ah dalam mendukung konsep kemakhlukan al-Qur'an. Di Khurasan sebagian besar penduduknya Mu'tazilah. Romu Harmaz, kota di Khazastan merupakan tempat mempelajari teologi Mu'tazilah. Kaum Syi'ah di Oman semuanya Mu'tazilah. Di Irak juga banyak terdapat kaum Mu'tazilah. Tetapi di Syam jumlahnya hanya sedikit dan mereka merahasiakan keyakinan mereka. Di Andalusia kaum Mu'tazilah tidak mampu mengembangkan pengaruh mereka karena penduduknya semua bermazhab Maliki yang tidak bersimpati kepada Mu'tazilah dan Syi'ah.⁴

Al-Zahabi menyebutkan bahwa kaum Mu'tazilah dan Syi'ah bekerjasama sejak tahun 370/980. Ibn Qayyim mengatakan bahwa kaum Mu'tazilah berkuasa selama pemerintahan Bani Buwaihi. Dengan bantuan Bani Buwaihi mereka dapat mengembalikan kekuatannya. Mereka mempunyai beberapa kelompok pengajian yang di dalamnya dipelajari ajaran-ajaran mereka tanpa ada saingan. Di antaranya kelompok Abu al-Husain Muhammad ibn al-Tayyib al-Basri (w. 436 H) di Bagdad. Kelompok al-Hasan ibn Raja' al-Dihan (w. 447 H). Di samping itu banyak pula orang-orang Mu'tazilah yang menduduki jabatan tinggi di pengadilan. Di antaranya adalah Abu Muhammad 'Abdullah ibn Ma'ruf (w. 381 H), Qādī al-Qudāt Daulah Abbasiyah, Abd al-Jabbar Ahmad ibn Abd al-Jabbar (w. 414 H), Qādī al-Qudāt di Rayy dan Abu al-Hasan 'Ali al-Mawardi (w. 450 H).⁵

Sejalan dengan uraian di atas, berarti teologi Islam mempunyai hubungan dengan pemikiran hukum Islam. Dapat diasumsikan bahwa fukaha mempunyai kecenderungan pemikiran hukum sesuai aliran teologinya. Oleh karena itu, fukaha Asy'ariyah akan mendahulukan makna tekstual daripada penalaran akal sebagai konsekuensi teologi determinisme (Jabariyah) yang dianutnya. Sebaliknya *fuqahā'* Mu'tazilah akan mengutamakan penalaran (terutama pada aspek *ta'aqqulī*) dari pada makna tekstual sebagai konsekuensi pandangan teologi *free will* (Qadariyah) mereka.

Keragaman pemikiran di dalam Islam sebagaimana dikemukakan di atas, merupakan konsekuensi dari ajaran Islam yang memberikan apresiasi yang tinggi kepada penggunaan akal. Dalam kaitan itu umat Islam telah menjadikan agamanya tidak saja sebagai suatu yang harus diamalkan, tetapi juga sebagai sesuatu yang harus dipikirkan dan diperdebatkan. Umat Islam satu-satunya penganut agama yang menjadikan agamanya bebas diperdebatkan.

Dalam konteks seperti itu tampaknya keragaman pendapat dan pemahaman dalam Islam merupakan sesuatu yang harus disikapi secara bijak. Sebab dalam sejarah perkembangan aliran-aliran dalam Islam, terdapat catatan kelam yang patut dihindari. Terutama dalam hal ketidakmampuan sebagian umat Islam menyikapi berbagai perbedaan di antara sesamanya sehingga melahirkan permusuhan, seperti kasus *mihnah* al-Qur'an pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma'mun, al-Watsiq dan al-Mu'tasim dari Dinasti Abbasiyah.

Namun sebagaimana dicatat dalam sejarah bahwa aspek positif dari perkembangan pemahaman dan pemikiran teologi dalam Islam jauh lebih banyak dan luas. Di antara aspek positif dimaksud adalah timbulnya arus rasionalisme dalam kehidupan sosial umat Islam. Dalam kaitan ini teologi Islam berkembang bersamaan dengan pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan.

Para teolog Islam berperan di dalam memberikan dorongan bagi kemajuan ilmu pengetahuan dengan mengembangkan semangat rasionalisme. Bahkan ketika memuncaknya persoalan teologi dalam Islam di bawah pemerintahan Bani Abbas, kaum teolog, karena juga merupakan pemimpin politik dan banyak di antara mereka yang memegang jabatan penting, memberikan kesempatan kepada para ilmuwan untuk

mengembangkan ilmu pengetahuan seluas-luasnya. Pada kesempatan inilah umat Islam berhasil membangun peradabannya.

Daya pendorong utama bagi umat Islam di dalam ilmu pengetahuan adalah agama Islam itu sendiri. Al-Qur'an banyak menganjurkan penggunaan akal dan pemikiran rasional. Para pemikir Islam mempunyai inspirasi yang menyala-nyala di dalam menggunakan akalnya. Sejarah juga menunjukkan bahwa sebelum Islam datang bangsa Arab telah memiliki tradisi ilmiah, khususnya di bidang kesusastraan. Kegemaran terhadap sastra itu tetap diwarisi sampai mereka memeluk Islam.

Pada masa pemerintahan Bani Umayyah sastra semakin berkembang karena Khalifah Bani Umayyah sangat tertarik di bidang tersebut. Di samping sastra, filsafat dan ilmu agama juga turut berkembang. Khalid bin Yazid bin Mu'awiyah termasuk pemimpin yang gemar terhadap filsafat. Sementara itu, Umar bin Abd al-Aziz (Umar II) tertarik di bidang Ilmu Hadis. Pada masa ini muncul beberapa tokoh sastra, seperti al-Farazdaq yang sangat tertarik pada patriotisme kabilahnya.⁶ Dari kalangan politisi muncul Imran bin Khattan dan Qutri bin Fuja'ah mewakili kaum Khawarij. Al-Kumait bin Zaid al-Asadi dari kaum Syi'ah.⁷

Bersamaan dengan perkembangan sastra, berkembang pula berbagai ilmu seperti tafsir, hadis, filsafat, kimia dan kedokteran. Di antara ilmuwan yang terkenal pada masa itu adalah Ibn Abbas, Mujahid, Muhammad al-Baqir bin Ali bin Husain di bidang tafsir. Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri di bidang hadis. Dialah yang bertugas mengumpulkan hadis pada masa kekhalifahan Umar bin Abd al-Aziz (717-720 M).⁸

Di bidang kedokteran terkenal beberapa orang dokter di antaranya al-Haris bin Kaladah yang pernah belajar di Jundisapur. Dia adalah orang Arab pertama yang terdidik di bidang itu.⁹ Khalifah Khalid bin Yazid (w. 704 M) atas perhatiannya yang sangat besar terhadap kedokteran, juga pernah mengundang ahli-ahli Yunani dari Universitas Iskandariyah untuk melaksanakan usaha penerjemahan.¹⁰

Jalan yang dirintis oleh umat Islam pada masa Dinasti Bani Umayyah diteruskan dan mengalami perkembangan yang pesat dalam pemerintahan Bani Abbas. Pada masa itu muncul lebih banyak lagi ahli dalam berbagai disiplin ilmu. Di bidang tafsir terkenal nama al-Farra' dengan kitabnya *Ma'ānī al-Qur'ān*.¹¹ Kemudian Syu'bah bin al-Hajjaj

(w. 160 H), Waki' bin Jarrah (w. 197 H), Sufyan bin 'Uyainah (w. 198 H), Rauh bin 'Ubadat al-Basri (w. 205 H), Abd al-Razaq bin al-Hammam (w. 211 H). Karya-karya mereka itu tidak dijumpai lagi sekarang.¹²

Masa-masa berikutnya muncul pula pakar-pakar tafsir seperti Ibn Majah (w. 273 H), Ibn Jarir al-Tabari (w. 310 H), Ibn Munzir al-Naisaburi (w. 318 H), Ibn Abi Hatim (w. 327 H), Abu al-Syaikh bin Hibban (w. 326 H), al-Hakim (w. 405 H) dan Abu Bakar bin Mardawaih (w. 410 H).¹³ Di antara tokoh tafsir paling terkenal dan karyanya sampai sekarang masih menjadi literatur yang banyak mendapat perhatian adalah Ibn Jariri al-Tabari (224-310 H) dengan tafsirnya berjudul *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tafsirnya itu mempunyai keistimewaan karena ia sangat teliti di dalam menerima periwayatan hadis.¹⁴

Di samping tokoh-tokoh di atas, dari kalangan Mu'tazilah dikenal beberapa mufasssir seperti Abu Bakar al-Asam (w. 240 H), Abu Muslim al-Isfahani (w. 322 H) tafsirnya terdiri atas 14 jilid. Ibn Jarw al-Asadi (w. 387 H) dan al-Quzwini (w. 483 H).¹⁵

Penelitian di bidang hadis pada masa Abbasiyah juga berkembang pesat. Ulama hadis yang terkenal di masa itu antara lain Malik bin Anas (w. 179 H) di Madinah. Hammat bin Salamah (w. 176 H) di Basrah. Sufyan al-Tsauri (w. 161 H) di Kufah. Al-Awza'i (w. 181 H) di Syam. Pada masa kejayaan Mu'tazilah di bawah pemerintahan Khalifah al-Ma'mun (198-218 H), al-Mu'tasim (218-227 H) dan al-Watsiq (w. 227-232 H) terdapat ulama besar yaitu Imam Ahmad bin Hanbal (w. 241 H). Ia terkenal sebagai orang yang teguh mempertahankan keyakinannya ketika terjadi *miḥnah al-Qur'ān* pada masa ketiga khalifah tersebut.¹⁶ Banyak ulama yang belajar hadis kepadanya, di antaranya adalah Imam al-Bukhari (w. 256 H) yang terkenal dengan kitabnya yang berjudul *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.¹⁷

Ulama hadis lain yang karya mereka tersebar luas di dunia Islam di antaranya Imam Muslim (w. 261 H), Abu Dawud al-Sijistani (w. 275 H), Abu Isa Muhammad bin Isa al-Turmuzy (w. 278 H) dan Abu Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib al-Nas (w. 303 H).¹⁸

Bersamaan dengan perkembangan tafsir dan hadis serta meningkatnya kebutuhan di bidang peradil, berkembang pula fikih Islam. Perkembangan itu ditandai dengan munculnya Imam mazhab yang empat, yaitu Imam Abu Hanifah (w. 150 H), Imam Malik (w. 179 H), Imam Syafi'i (w. 204 H) dan Imam Ahmad bin Hanbal (w. 266 H).

Termasuk ahli hukum Islam yang terkenal pada masa itu ialah Abu Yusuf (w. 182 H).¹⁹ Karya-karya mereka sampai belakangan ini menjadi literatur di dalam kajian hukum Islam.²⁰

Selain itu dikenal juga beberapa ilmuwan ternama dari kalangan Syi'ah, seperti Imam Ja'far al-Shadiq (w. 174 H), Imam al-Hadi (w. 298 H), Imam Musa al-Kazim (w. 178 H) dan Abu Ja'far al-Saffar (w. 290 H).²¹

Kemajuan di bidang tafsir, hadis dan hukum Islam di atas diikuti pula oleh kemajuan di bidang filsafat dan sains. Filosof Muslim yang terkenal di masa itu di antaranya ialah al-Kindi (w. 260 H) yang menulis 231 judul buku mengenai filsafat, mantiq dan matematika. Abu Nashr al-Farabi (w.339 H) yang mempunyai 12 karya ilmiah dan menulis risalah mengenai persamaan Plato dan Aristoteles. Ibn Sina (w.428 H) yang dikenal di Barat dengan sebutan Avicenna. Bukunya yang paling terkenal adalah *al-Qān-n fī al-Ṭibb*, sebuah buku ensiklopedi di bidang kedokteran. Kemudian al-Syifa merupakan ensiklopedi di bidang fisika, matematika dan metafisika. Ibn Bajjah (w.523 H) yang terkenal sebagai komentator filsafat Aristoteles. Di dunia Barat ia dikenal dengan sebutan Avempace. Ibn Tufail (w. 581 H) yang mengarang kitab *Hayy bin Yaqzan*. Ia seorang murid ibn ibn Bajjah. Di Barat ia dikenal dengan nama Abu Bacer. Al-Gazali (W. 505 H) seorang filosof, fakih, mutakallim dan sufi. Karyanya yang terkenal ialah *Tahāfut al-Falāsifah*. Di Barat ia dikenal dengan nama Algazel. Kemudian Ibn Rusyd (w. 595 H). Ia seorang filosof, dokter, faqih, dan hakim. Ia menulis *Tahāfut al-Tahāfut* sebagai sanggahan terhadap *Tahāfut al-Falāsifah*. Al-Gazali. Di Indonesia karyanya yang paling terkenal adalah *Bidāyat al-Mujtahid*.²²

Sebagaimana filsafat, bidang kedokteran, optik, astronomi, kimia, matematika, fisika. Ilmu ukur dan geografi juga turut berkembang pesat, yang ditandai dengan munculnya beberapa orang ahli di bidang masing-masing.

Di bidang astronomi muncul tokoh seperti al-Fazari dan al-Fargani. Al-Fazari adalah astronom Muslim yang pertama kali menyusun *astrolabe*. Al-Fargani, yang di Eropa dikenal dengan nama al-Farganus, mengarang sebuah ringkasan mengenai astronomi. Karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Gerard Gremona dan Johannes Hispalensis.²³

Di bidang kimia muncul Jabir bin Hayyan sekitar tahun 776, di Kufah. Dialah sarjana Muslim yang pertama kali menyatakan bahwa hasil

penemuan ilmiah harus terbukti secara empirik. Kemudian muncul al-Razi (w. 925 H). Setelah itu muncul al-Battani (w. 929 H) yang berpendapat bahwa bumi ini berputar pada sumbunya. Teori dikemukakannya sebelum Galileo Galilei mengemukakan teori geosentrisnya. Ia juga mengadakan penelitian mengenai kecepatan suara dan cahaya. Di antara karyanya yang terkenal ialah *Ma'rifat Matali' al-Bur-j fī mā Baina Arba'i al-Falāk*.²⁴

Di bidang geografi muncul al-Ya'qubi (w. 282 H) di Armenia dan Khurasan. Ia yang mengarang kitab *al-Buldan*. Kemudian al-Hamdani (w. 334 H) dan al-Mas'udi (w. 345 H).²⁵ Di bidang kedokteran muncul beberapa tokoh yang namanya telah disebutkan tedahulu, seperti Ibn Sina, al-Farabi, dan al-Razi. Karya Ibn Sina *al-Qān-n fī al-Ṭibb* sampai pertengahan kedua dari abad ke-17 M. tetap dipakai di Eropa. Sementara karya al-Razi yang berjudul *al-Hāwī* yang terdiri dari 20 jilid pada tahun 1395 M. menjadi salah satu literatur pada Fakultas Kedokteran di Prancis.²⁶

Perkembangan ilmu pengetahuan yang dikemukakan di atas terjadi karena didukung oleh beberapa faktor, seperti ekonomi yang baik. Pada masa dinasti Abbasiyah ekonomi negara telah mendapat pengaturan yang baik. Dalam menjalankan pemerintahan, Khalifah dibantu oleh seorang wazir sebagai penasihat dan tangan kanannya. Di bawah wazir terdapat beberapa *dīwān* (departemen) seperti *dīwān al-kharaj* (departemen pajak tanah), dan *bait al-māl* (departemen keuangan). Keadaan itu berpengaruh bagi perkembangan ekonomi dan memudahkan pemerintah untuk memberi bantuan dana bagi perkembangan ilmu pengetahuan.²⁷

Di samping itu Bagdad sebagai pusat pemerintahan Islam masa dinasti Abbasiyah sangat mendukung bagi perkembangan ilmu pengetahuan karena sebelumnya masyarakat Irak pada umumnya telah memiliki budaya yang tinggi. Demikian pula semenjak meluasnya wilayah Islam ke Persia dan Bizantium banyak orang Persia dan Syria yang menganut agama Islam. Mereka berasal dari bangsa yang telah terlebih dulu mengalami kemajuan. Warisan intelektual yang mereka miliki itu turut pula menunjang perkembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam.²⁸ Selain faktor-faktor di atas, tampaknya faktor yang paling menentukan adalah adanya kerjasama antara penguasa, ulama, dan

masyarakat dalam menunjang segala bentuk kegiatan ilmiah sesuai dengan arus rasionalisme yang terjadi di masa itu.

Para teolog Islam adalah orang-orang yang berperan di dalam mengembangkan semangat rasionalisme. Dengan demikian, para teolog Islam seperti Abu Huzail al-Allaf (w. 235 H), al-Nadzdazam (w. 231H), al-Jahiz (w. 255 H), al-Jubba'i (w. 303 H) dan Abu Hasyim (w. 429 H) dari Mu'tazilah, dan Abu al-Hasan al-Asy'ari (w. 324 H), al-Baqillani (w. 403 H), al-Juwaini (w. 478 H)²⁹ dari Asy'ariyah tidak bisa dilepaskan dari perkembangan intelektual Islam. Baik yang terjadi pada masa kejayaan Islam maupun masa sesudahnya.

Semua yang telah diuraikan di atas membuktikan bahwa perkembangan teologi Islam di masa lalu berjalan seiring dengan perkembangan berbagai cabang ilmu pengetahuan. Teologi sebagai landasan dalam kehidupan umat Islam tak dapat tidak telah turut mendorong bagi terlaksananya kegiatan keilmuan. Dalam konteks itulah dapat dikatakan bahwa terdapat hubungan simbiosis antara teologi dan perkembangan sains dalam Islam. Tatkala perhatian terhadap masalah teologi meningkat di masa klasik, berkembang pula berbagai disiplin keilmuan dalam kehidupan sosial umat Islam. Dalam kaitan itulah teologi dipandang mempunyai andil bagi pengayaan intelektual.

Kontribusi Teologi bagi Dinamika Kehidupan Sosial Umat Islam.

Tidak dapat disangkal bahwa lahirnya berbagai aliran dalam Islam termotivasi oleh berbagai pertentangan. Paling tidak dua di antara pertentangan yang paling menonjol dalam hal ini adalah *pertama*, pertentangan penafsiran dan pemahaman keagamaan, *kedua*, pertentangan kepentingan politik. Tampaknya kedua pertentangan itulah yang mewarnai hampir semua gelombang pemikiran dalam Islam, baik hukum, politik maupun teologi di masa lalu maupun sekarang.

Sepanjang suatu perbedaan dilatarbelakangi oleh pertentangan penafsiran, maka hal itu bersifat positif karena dapat mengundang bagi lahirnya pengembangan epistemologi keilmuan. Dalam konteks itu arus rasionalisme dan pertumbuhan berbagai cabang keilmuan dapat muncul di kalangan umat Islam sebagaimana yang pernah terjadi di masa pemerintahan Abbasiyah. Seperti diuraikan di atas, ketika itu para teolog Muslim berperan di dalam memberi dorongan bagi kemajuan ilmu pengetahuan dengan cara mengembangkan semangat rasionalisme. Pada

masa itulah kaum Muslimin berhasil memberikan warna indah bagi sejarah peradaban manusia ditandai dengan berdirinya universitas dan pusat kajian keilmuan.³⁰

Tetapi jika suatu perbedaan dilatarbelakangi oleh pertentangan kepentingan politik, tampaknya dapat berakibat negatif bagi kelangsungan kehidupan sosial umat Islam. Dalam kaitan itulah kemajuan keilmuan yang pesat pada masa Abbasiyah menjadi cacat karena munculnya kepentingan yang cenderung memaksakan kehendak dalam kasus *mihnah al-Qur'an*. Peristiwa itu menunjukkan betapa politik dapat mengubah seseorang atau sekelompok orang yang rasional menjadi emosional dan arogan. Berkaitan dengan itu, tentu lembaga ilmiah seperti universitas di zaman sekarangpun bisa menjadi tidak kondusif jika motivasi politik mewarnai atmosfer akademiknya sebagaimana tercermin di dalam berbagai kejadian akhir-akhir ini di Indonesia.

Itulah penyebab kaum ulama pada masa-masa kejayaan Islam yang lalu lebih cenderung menghindarkan diri dari persoalan politik meskipun mereka harus menerima sanksi yang berat atas sikap mereka itu. Kenyataan menunjukkan bahwa politik dapat merubah keharmonisan menjadi kekacauan. Umat Islam yang kaya dengan berbagai aliran dan mazhab sebagaimana dikemukakan tadi dapat dipecah-belah jika tidak cepat mengambil sikap bahwa perbedaan pemahaman dan aliran itu hanya sebagai perbedaan metodologis. Aliran-aliran dan mazhab yang banyak dalam Islam harus dipandang sebagai instrumen bukan sebagai tujuan, yaitu instrumen untuk menjadikan tindakan dan pikiran umat Islam demokratis. Semakin kaya pemikiran seseorang maka semakin demokratis tindakan dan cara berpikirnya. Dalam konteks seperti itu kehidupan sosial dapat terjalin dengan baik. Oleh karena itu, dalam membangun kehidupan sosial umat Islam hendaknya keragaman pemikiran harus mampu disikapi sebagai kekayaan bukan sebagai pertentangan.

Dengan kata lain, kehidupan sosial yang harmonis di kalangan umat Islam dapat terjalin jika paradigma "perbedaan" dan "pertentangan" di antara berbagai kelompok dan aliran dalam Islam dirubah menjadi paradigma baru menyongsong kebangkitan kehidupan sosial umat Islam yang didasarkan pada beberapa prinsip sebagai berikut:

Pertama, prinsip kesalinghubungan, yaitu aliran dan mazhab yang banyak dalam Islam tidaklah sebagai sesuatu yang berdiri sendiri. Antaraliran

memiliki hubungan simbiotik (keniscayaan) sehingga dalam tingkat tertentu satu dengan lainnya mempunyai keterkaitan. *Kedua*, perbedaan yang tampak antarberbagai aliran tidak merupakan pertentangan abadi tetapi hanya sebagai konsekuensi logis dari perbedaan penggunaan metodologi berpikir. *Ketiga*, di dalam aliran-aliran dan mazhab-mazhab sering terjadi inkonsistensi pemikiran sehingga seseorang tidak mutlak seratus persen harus menjadi pengikut dari suatu aliran. Kenyataan menunjukkan pada tingkat individu-individu selalu saja ditemukan perbedaan-perbedaan. Dalam hubungan itulah adakalanya seorang sunni juga dapat berpikir seperti Syi'i atau seorang Asy'ariyah berpikir seperti Mu'tazilah.

Dalam membangun keharmonisan kehidupan sosial umat Islam, pemikiran teologi mesti diarahkan kepada upaya mencari titik-titik persamaan. Sementara perbedaan-perbedaan yang ada harus disikapi dengan prinsip *setuju di dalam perbedaan*. Jika pada masa lalu kelahiran mazhab atau aliran pemikiran membawa umat Islam terfragmentasi dan saling memusuhi dalam konteks kekinian semestinya perbedaan aliran harus disikapi sebagai kekayaan intelektual.

Tak dapat disangkal bahwa pemikiran Islam seperti teologi secara nyata telah banyak berperan di dalam mengembangkan kehidupan sosial umat Islam. Berbagai ajaran dalam teologi menjadi spirit bagi daya juang kaum Muslimin. Ajaran tentang tauhid umpamanya, sangat berperan di dalam memajukan sistem keyakinan manusia dari yang primitif menjadi modern. Ajaran tauhid mampu merubah pemahaman irrasional menjadi rasional. Dengan ajaran tauhid manusia dapat menerima dan meyakini sesuatu yang gaib, meskipun di luar jangkauan empiris. Ilmu tauhid dapat membentuk individu-individu mandiri karena ajarannya menyuruh orang melepaskan diri dari kemusyrikan. Tegasnya, ajaran tauhid mendorong orang untuk percaya diri dan melepas ketergantungan. Dalam kehidupan sosial masyarakat modern ketangguhan individual sangat dibutuhkan. Ketangguhan dan keyakinan yang kuat akan keesaan Allah dapat menjadi motivasi di dalam berkreativitas. Dalam kaitan ini dapat dikatakan bahwa teologi mempunyai kontribusi penting dalam kehidupan sosial manusia.

Pernyataan di atas juga dapat dilihat dari ajaran teologi Islam tentang perbuatan manusia (*af'āl al-'ibād*). Ajaran ini tentu sangat berperan di dalam meningkatkan kreativitas manusia. Melalui ajaran ini manusia dipandang sebagai makhluk yang bebas di dalam menentukan

perbuatannya. Ajaran ini mendorong orang untuk giat bekerja sehingga terbentuklah kehidupan sosial yang dinamis dan kreatif.

Memang terdapat dua pemahaman yang kontroversial di dalam menanggapi masalah perbuatan manusia di atas, antara kaum Jabariyah dan Qadariyah. Demikian juga antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah. Jabariyah dan Asy'ariyah dalam hal ini mempunyai kemiripan pemahaman, hal yang sama terjadi antara Qadariyah dan Mu'tazilah.

Jabariyah dan Asy'ariyah mempunyai kecenderungan pemahaman bahwa manusia tidak mempunyai kebebasan di dalam menentukan perbuatannya karena semua yang dilakukan manusia berdasarkan ketentuan Allah. Bagi mereka Allah merupakan pencipta perbuatan manusia.³¹ Di antara ayat al-Qur'an yang mereka jadikan argumentasi adalah "*Sesungguhnya Tuhanmu Maha pelaksana terhadap apa yang Ia kehendaki*" (QS, 11: 107). Berdasarkan ayat ini, menurut mereka hakikatnya perbuatan manusia tidak terjadi kecuali diciptakan oleh yang menciptakan-Nya. Oleh karena itu, mesti ada yang menciptakan kekafiran dan keimanan secara hakiki. Allah yang menjadikan kekafiran itu buruk dan Allah yang menjadikan keimanan itu baik. Tuhan yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia, baik atau buruk. Sekiranya bukan Tuhan yang menciptakannya tentu orang kafir dapat menjadikan kekafiran itu dipandang baik sesuai dengan keinginan mereka. Perbuatan manusia menurut al-Asy'ari disebut *kasb*. Tidak ada *fā'il* (pelaku) bagi *kasb* kecuali Allah. Demikian pula tidak ada *Khāliq* (Pencipta) kecuali Allah. Perbuatan mesti dari *fā'il* secara hakiki. *Kasb* mesti dari *muktasib* yang memberi *kasb* secara hakiki. Perbuatan baik seperti iman dan perbuatan jahat seperti *kufir* sebenarnya Allah yang menciptakannya. Pengertian "manusia beriman" menurut al-Asy'ari adalah manusia itu beriman dengan "daya yang baru" (*qudrah ḥadīṣah*). Bukan berarti manusia yang bersangkutan yang membuat keimanan. Demikian pula dengan perbuatan "dusta". Orang yang berbuat dusta sebagai *kāsib* bukanlah pencipta dusta. Allahlah yang menciptakannya.³² Pandangan yang demikian membawa pengertian bahwa manusia berada pada posisi yang terpaksa karena tidak mempunyai kebebasan di dalam menentukan perbuatannya. Jika pemahaman seperti ini yang mewarnai keyakinan masyarakat tentu besar kemungkinan berkembang fatalisme dan kejumudan. Masyarakat menjadi statis dan pesimis. Dalam kehidupan modern jelas kecenderungan seperti ini tidak dapat dipertahankan karena kehidupan sosial menuntut manusia kreatif, inovatif dan dinamis.

Berbeda dari pemahaman di atas, kaum Qadariyah dan Mu'tazilah mempunyai pandangan yang menempatkan manusia sebagai menciptakan sendiri perbuatannya. Dalam pandangan mereka apabila Tuhan yang menciptakannya berarti manusia tidak berhak memperoleh pahala maupun siksa. Di samping itu, apabila semua perbuatan manusia terjadi berdasarkan *qadha* dan *qadar* Tuhan, berarti Allah meridhai orang kafir menjadi kafir.³³ Oleh karena itu, mereka berpandangan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan manusia itu sendiri. Untuk menopang pendapat ini mereka mengemukakan ayat al-Qur'an: "*Dan kamu membuat dusta* (QS. 29:17), "*Maka maha sucilah Allah pencipta yang paling baik*" (QS. 23:14); "*Di waktu kamu membentuk suatu bentuk berupa burung dari tanah*" (QS. 5:110).³⁴

Argumentasi lain yang mereka kemukakan adalah, apabila perbuatan manusia merupakan ciptaan Allah, perbuatan itu bukan lagi merupakan perbuatan bagi manusia. Oleh karena itu, batallah *taklif*, batallah janji dan ancaman Allah karena tidak relevan lagi menimpakan tanggung jawab tentang sesuatu kepada yang bukan pemilik sesuatu itu. Berkaitan dengan itu, *taklif* dipandang baik jika manusia memungkinkan untuk melakukannya.³⁵ Menurut mereka bagaimana Allah *menghisab* (meminta pertanggung jawaban) hamba-hambanya di akhirat jika perbuatan mereka merupakan ciptaan Allah. Juga bagaimana bisa Allah memberi pahala dan siksa jika manusia tidak mempunyai andil di dalam menciptakan perbuatan mereka.³⁶

Berkaitan dengan persoalan di atas, tampaknya di dalam masalah perbuatan manusia hanya ada tiga kemungkinan. *Pertama*, boleh jadi semua perbuatan manusia ciptaan Allah. Tidak ada perbuatan bagi manusia. Konsekuensinya tidak mendapat pujian, celaan, pahala maupun siksa. *Kedua*, boleh jadi Tuhan dan manusia sama-sama berbuat sehingga pujian atau celaan berlaku bagi kedua, *Ketiga*, boleh jadi perbuatan manusia adalah ciptaan manusia sendiri. Oleh karena itu, manusia akan memperoleh pujian, celaan, pahala dan siksa. Kaum Mu'tazilah hanya menerima alternatif ketiga sebab sesuai dengan pendapat mereka yang memandang manusia bebas di dalam melakukan perbuatan-perbuatannya.³⁷

Menurut Mu'tazilah jika Tuhan menciptakan perbuatan manusia tidak ada gunanya Allah mengutus rasul-Nya, sebab manusia tidak bebas di dalam mengikuti petunjuk-petunjuknya.³⁸ Di samping itu, di dalam

perbuatan manusia ada kekafiran, kebohongan dan kezaliman. Jika Allah yang menciptakan manusia tentu perbuatan-perbuatan buruk itu merupakan perbuatannya. Siapa yang berbuat sesuatu, maka perbuatan itu disandarkan kepadanya. Dengan demikian tidak dapat dikatakan Tuhan yang menciptakan perbuatan manusia.³⁹ Selanjutnya kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Allah tidak dapat dikatakan sebagai pencipta perbuatan hamba-Nya lalu kemudian Dia menyiksa mereka. Tentu tidak adil umpamanya, Allah menyiksa orang yang terpaksa berbuat maksiat.⁴⁰

Pemahaman yang menempatkan manusia sebagai makhluk yang bebas berbuat, seperti dikemukakan di atas jelas dapat memotivasi manusia untuk kreatif dan dinamis. Kreativitas adalah kunci kesuksesan di dalam kehidupan sosial. Semakin kreatif seseorang atau masyarakat tentu akan semakin berpeluang berhasil di dalam meraih yang diinginkannya. Paham yang mengajarkan adanya kebebasan manusia di dalam melakukan perbuatannya dapat menimbulkan rasa percaya diri dan motivasi yang kuat pada seseorang.

Rasa percaya diri dan motivasi yang kuat dalam berkeaktivitas merupakan daya dorong bagi terciptanya dinamika sosial dalam masyarakat. Kesan yang ada selama ini umumnya, memandang masyarakat Muslim, terutama di Indonesia, sebagai masyarakat pemalas, *jumud*, fatalis dan statis. Seringkali hal itu dikaitkan dengan paham takdir yang terdapat di dalam teologi Asy'ariyah yang banyak dianut umat Islam Indonesia. Namun dengan berkembangnya informasi dan semakin meningkatnya kecerdasan golongan terpelajar di Indonesia, kesan negatif tersebut semakin berkurang. Paling tidak dilapisan intelektualnya. Dalam kaitan ini tentu terdapat hubungan yang signifikan antara jenjang pendidikan, teologi yang dimiliki dan perkembangan kehidupan sosial masyarakat. Semakin terdidik seseorang maka semakin besar kecenderungan untuk menganut teologi rasional. Semakin rasional seseorang tentu cara hidupnya semakin dinamis.

Perkembangan di dalam kehidupan sosial masyarakat belakangan ini menunjukkan semakin meningkatnya penghargaan umat Islam terhadap kebebasan yang dimilikinya. Hal ini paling tidak secara simbiosis dapat dikatakan terkait erat dengan semakin rasional dan tumbuhnya rasa percaya diri pada manusia. Paham tentang kebebasan manusia, rasa percaya diri dan semakin rasionalnya masyarakat adalah bukti bahwa

fatalisme sudah semakin ditinggalkan. Dalam konteks itulah dapat dikatakan bahwa ajaran teologi tentang kebebasan manusia di dalam berbuat mempunyai kontribusi penting bagi dinamika kehidupan sosial masyarakat.

Aspek lain dari ajaran teologi Islam yang dipandang punya andil di dalam meningkatkan dinamisasi kehidupan sosial masyarakat adalah keadilan Tuhan. Masalah keadilan Tuhan ini berkaitan erat dengan ajaran tentang perbuatan manusia di atas. Sebagaimana perbedaan mengenai perbuatan manusia di atas, dalam masalah keadilan Tuhan juga terdapat perbedaan pemahaman.

Kaum Mu'tazilah berpandangan bahwa Tuhan dikatakan adil karena semua perbuatannya baik. Ia wajib berbuat yang baik dan tidak berbuat yang buruk serta tidak mengambil hak seseorang.⁴¹ Kaum Asy'ariyah mengatakan semua perbuatan Tuhan adalah adil. Ia menciptakan manusia beriman adalah adil. Juga ia menciptakan manusia kafir adalah adil. Dalam konteks ini keadilan Tuhan dipahami berdasarkan konsep kehendak dan kekuasaan mutlak-Nya. Al-Asy'ari mengatakan bahwa Allah adil meskipun menyiksa orang kafir yang kekafiran itu diciptakan Allah sendiri.⁴² Bahkan Allah adil jika menyiksa orang mukmin dan memasukkan orang kafir ke surga. Meskipun Allah tidak akan berbuat demikian karena ia sendiri mengatakan akan menyiksa orang kafir. Allah tidak berbohong atas apa yang disampaikan-Nya.⁴³

Perbedaan pandangan di atas menunjukkan adanya dua pendekatan yang digunakan aliran masing-masing. Jika Mu'tazilah berangkat dari konsep bahwa Allah berbuat yang baik dan terbaik saja, kaum Asy'ariyah berangkat dari konsep bahwa Allah pemilik yang berkuasa mutlak terhadap yang dimiliki-Nya. Pandangan yang demikian tentu mempunyai implikasi yang juga berbeda di kalangan masyarakat.

Pandangan bahwa hanya Allah yang berbuat baik dan terbaik (*al-salāh wa al-aṣlah*) bagi makhluk-Nya dapat menimbulkan optimisme di kalangan masyarakat. Sebagai dimaklumi bahwa optimisme sangat penting di dalam menumbuhkembangkan dinamika masyarakat. Optimisme merupakan spirit dan penggerak pada seseorang untuk berbuat maksimal karena selalu dilandasi oleh keyakinan akan hal-hal terbaik yang diberikan Tuhan.

Sebaliknya paham yang memandang bahwa Tuhan dapat saja berbuat sesuatu yang bertentangan dengan pemikiran manusia cenderung

melahirkan pesimisme di kalangan masyarakat sebab hal itu menimbulkan ketidakpastian. Dalam kaitan ini tampaknya pandangan Mu'tazilah lebih relevan bagi upaya meningkatkan dinamisasi kehidupan sosial masyarakat. Dalam aspek ekonomi umpamanya, seseorang yang bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidupnya jauh akan berbuat maksimal dengan optimisme bahwa kreativitas berhubungan langsung dengan produktivitas. Berbeda dari pemahaman Asy'ariyah yang dilandasi dengan ketidakpastian dan pesimisme bahwa tidak ada hubungan antara kreativitas dengan produktivitas. Pemikiran Mu'tazilah lebih terukur secara manusiawi dibanding pemikiran Asy'ariyah sebab sejalan dengan hukum alam (*sunnatullah*) yang berlandaskan rumus sebab akibat.

Sejalan dengan pandangan bahwa manusialah yang menentukan dan melakukan perbuatannya sendiri. Sudah barang tentu manusia bertanggung jawab atas perbuatan-perbuatannya. Lalu atas dasar itu pula Tuhan memberi pahala dan siksa kepada manusia sesuai dengan keadilannya. Pemahaman seperti ini tentu sangat membantu dalam mewujudkan dan meningkatkan dinamika kehidupan sosial umat Islam.

Dengan pemahaman seperti di atas, tentu tidak ada alasan bagi manusia untuk hidup malas dan statis. Setiap orang berpotensi mencari peluang untuk mendapatkan kesuksesan di dalam hidupnya. Peluang itu sendiri merupakan sesuatu yang mesti diusahakan. Tidak datang begitu saja sebagai sesuatu yang otomatis diberikan Tuhan. Peluang sukses adalah sesuatu yang *muqayyad* atau *mu'allaq* (terkait) dengan berbagai faktor, seperti faktor kecerdasan. Kecerdasan juga terkait dengan faktor pendidikan dan pengalaman. Pendidikan terkait dengan faktor lain seperti ekonomi. Ekonomi juga terkait dengan berbagai faktor yang telah disebutkan. Berkaitan dengan itu maka manusia perlu untuk trampil di dalam mengatur kesalinghubungan antara berbagai faktor. Peluang sukses sangat berhubungan dengan kemampuan. Semakin sukses manusia mengatur kesalinghubungan itu maka semakin terbuka peluangnya untuk meraih sukses. Sebaliknya kesuksesan semakin sulit diperoleh jika seseorang tidak berperan mengatur kesalinghubungan itu.

Pandangan di atas adalah kata kunci di dalam meningkatkan dinamika sosial umat Islam, baik dalam politik, ekonomi budaya, dan ilmu pengetahuan. Semenjak berakhirnya masa keemasan dunia Islam pada masa Rasulullah, Umayyah dan Abbasiyah, dalam politik masyarakat Muslim tampaknya sering terpinggirkan, baik secara nasional pada tiap

negeri Muslim maupun internasional. Hal itu tentu berhubungan dengan rendahnya ketrampilan politikus Muslim di dalam memainkan strategi. Dalam ekonomi, masyarakat Muslim jauh tertinggal di banding masyarakat non-Muslim. Hal itu dapat dilihat dari ketergantungan beberapa negara dan negeri Muslim kepada mata uang negara asing. Demikian pula dengan budaya dan ilmu pengetahuan. Semuanya itu bersumber dari ketidakmandirian umat Islam di dalam kehidupan sosialnya.

Kemandirian pada diri seseorang dapat dibangun dengan penanaman ajaran-ajaran teologi sebagaimana disinggung di atas. Ajaran tentang perbuatan manusia dapat melahirkan pemahaman bahwa manusia adalah makhluk yang bebas menentukan sendiri perbuatannya. Paham ini dapat berdampak positif bagi munculnya etos kerja yang tinggi di kalangan umat Islam. Ajaran tentang keadilan Tuhan melahirkan optimisme dan rasa percaya diri yang mantap sehingga mampu mendorong bagi percepatan dinamika masyarakat.

Selanjutnya ajaran teologi Islam yang dapat dipandang mempunyai kontribusi penting bagi dinamisasi masyarakat adalah *al-wa'd wa al-wa'id* (janji dan ancaman) Allah. Kaum Mu'tazilah berpandangan bahwa janji dan ancaman Allah pasti terjadi. Sebagaimana paham keadilan Tuhan yang dipandang mampu melahirkan optimisme di kalangan umat Islam, paham tentang janji dan ancaman Allah juga dapat dipandang mampu melahirkan ketenteraman psikologis.

Menurut kaum Mu'tazilah Tuhan wajib memberikan pahala kepada orang yang berbuat baik dan wajib menyiksa orang yang berbuat dosa besar di akhirat jika tidak bertaubat.⁴⁴ Jika bertaubat pelaku dosa besar berhak mendapat pahala.⁴⁵ Berbeda dari itu, kaum Asy'ariyah berpendapat bahwa manusia tidak wajib diberi pahala atau hukuman karena perbuatannya. Bahkan jika Allah menyiksa semua penduduk bumi ini bukan sesuatu yang zalim terhadap manusia.⁴⁶ Dengan demikian terdapat dua pandangan yang bertentangan di dalam memahami masalah janji dan ancaman Tuhan.

Sebagaimana analisis terhadap pemahaman tentang perbuatan manusia dan keadilan Tuhan, tampaknya perbedaan pandangan mengenai masalah janji dan ancaman Tuhan ini juga dapat dikatakan membawa implikasi yang berbeda kepada umat Islam. Pemahaman kaum Mu'tazilah cenderung dapat dipandang berimplikasi positif bagi

ketenteraman psikologis sebab mengandung kepastian. Sedangkan pemahaman kaum Asy'ariyah bersifat spekulatif, sehingga cenderung tidak memberi ketenteraman psikologis karena serba tidak pasti, bahkan irrasional dan subjektif. Dikatakan demikian karena dalam pemahaman mereka pertimbangan-pertimbangan logis tidak diperhatikan. Sebagai contoh menurut al-Baqillani (tokoh kedua di kalangan Asy'ariyah), Allah tetap baik meskipun tidak menyiksa orang yang berbuat jahat. Bukan suatu yang buruk jika Allah tidak melaksanakan ancaman-Nya.⁴⁷ Argumentasi yang dikemukakan di sini adalah firman Allah "Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang" (QS. 64:14). "Allah mengampuni dosa-dosa semuanya" (QS. 39:53). Menurut al-Baqillani ayat-ayat ini menunjukkan bahwa Allah boleh mengampuni semua atau sebagian orang yang berdosa dan menyiksa sebagian yang lain. Namun sesuai dengan ketentuan Nabi Muhammad saw. dan ijma' kaum Muslimin, ia berpendapat bahwa Allah tidak mengampuni orang kafir dan musyrik. Hal ini dikaitkan dengan ayat "Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan sesuatu dengan Dia" (QS. 4:116); "Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilarang Allah kamu mengerjakannya niscaya kami hapus kesalahan-kesalahanmu" (QS. 4:31).⁴⁸ Menurut al-Baqillani lafaz *al-kabair* (dosa-dosa besar) pada ayat tersebut maksudnya adalah *al-kufr*. Oleh karena itu, dalam pandangannya tentu dosa yang dapat diampuni Allah adalah selain musyrik dan kafir.

Berdasarkan uraian di atas tampaknya pemahaman yang diketengahkan Asy'ariyah mengandung kesan yang kurang tegas. Apalagi dikaitkan dengan pandangan al-Asy'ari sendiri bahwa pelaku dosa besar yang tidak bertaubat hukumannya terserah kepada Allah. Ia boleh mengampuninya berdasarkan rahmat-Nya, atau karena syafaat Nabi Muhammad saw. Juga ia boleh menghukumnya kemudian memasukkannya ke surga. Selanjutnya pelaku dosa besar tidak kekal di dalam neraka bersama orang kafir.⁴⁹

Dalam konteks dinamisasi masyarakat, ketegasan pemikiran yang diketengahkan di kalangan kaum teologi sebagai dikemukakan di atas kembali dapat dinilai sebagai kontribusi penting teologi bagi kehidupan sosial umat Islam. Ketegasan dan kelogisan di dalam pemikiran tentu lebih kondusif bagi percepatan dinamika sosial umat Islam. Dengan ketegasan konsep dan kelogisan berpikir kondisi psikologis umat lebih

mantap. Hal itu juga dapat menjadi spirit bagi terwujudnya dinamika kehidupan umat Islam.

Penutup

Dari uraian di atas dapat dikemukakan tiga macam ajaran teologi yang dipandang mempunyai kontribusi penting bagi kehidupan sosial umat Islam. *Pertama*, ajaran mengenai perbuatan manusia. *Kedua*, ajaran tentang keadilan Tuhan. *Ketiga*, ajaran tentang janji dan ancaman Tuhan.

Terdapat dua kecenderungan pemahaman yang berkembang di dalam ketiga ajaran itu, yaitu pemahaman yang menghargai unsur-unsur kemanusiaan, seperti kebebasan dalam berpikir dan berbuat. Kemudian pemahaman yang membelenggu unsur-unsur kemanusiaan seperti keterpaksaan dan keterbatasan. Khusus yang tersebut di akhir ini jelas tidak relevan bagi kehidupan sosial masyarakat modern.

Sementara kecenderungan yang pertama di atas dapat melahirkan rasionalisme, yang kemudian dapat menumbuh kembangkan spirit keilmuan dan pengayaan intelektual yang dalam konteks kehidupan sosial masyarakat modern mutlak diperlukan. Pemikiran rasional adalah kata kunci kehidupan modern. Penghargaan teologi Islam terhadap kebebasan berpikir dan berbuat berdampak positif bagi lahirnya kreativitas, inovasi dan produktivitas. Kesadaran terhadap tingginya nilai-nilai kemanusiaan seperti itu menjadi bagian dari kontribusi teologi bagi kehidupan sosial umat Islam. Kesadaran tersebut juga dapat mendatangkan optimisme yang kuat di dalam mengembangkan berbagai potensi sosial umat Islam, seperti ekonomi, politik, budaya, sains dan teknologi. Kemajuan peradaban Islam pada masa klasik, seperti pada masa dinasti Abbasiyah dapat diproyeksikan dalam pengembangan kehidupan sosial masyarakat Islam belakangan ini. Ketika itu terdapat hubungan erat antara perkembangan pemikiran teologi dengan perkembangan sains dan teknologi. Berbagai penemuan ilmiah dan lahirnya para filosof Muslim adalah contoh yang sangat jelas bagi hubungan teologi dengan pengayaan intelektual Muslim di masa itu. Tentu demikian pula di dalam kehidupan umat Islam sekarang. Teologi tak dapat tidak telah menjadi bagian dalam kehidupan umat. Berdasarkan perkembangan yang ada di masyarakat, diketahui bahwa pola berpikir rasional seperti yang dibangun Mu'tazilah lebih dipandang representatif bagi upaya pengayaan intelektual umat Islam. Oleh karena itu, tanpa bermaksud harus memproklamirkan diri pada satu aliran (seperti

Mu'tazilah) teologi rasional patut dijadikan pola bagi upaya pengembangan dan pengayaan intelektual umat Islam.

Demikian halnya dengan upaya dinamisasi kehidupan sosial umat Islam, dalam ekonomi, politik, budaya, sains dan teknologi pola berpikir rasional juga dapat dipandang mampu mengarahkan manusia untuk percaya diri dan mempunyai etos kerja yang tinggi sehingga tercipta dinamika dalam pribadi maupun masyarakat Muslim. Berbagai contoh dapat ditunjukkan betapa teologi Islam sebagai telah diuraikan dalam perbahasan mempunyai hubungan simbiotik dengan dinamika kehidupan sosial umat Islam. Ajaran yang mengetengahkan kebebasan manusia, keadilan Tuhan dan ketepatan janji dan ancaman Allah dapat menjadi pendorong bagi meningkatnya dinamika kehidupan sosial umat Islam. Fenomena yang dikemukakan dalam kaitan ini di antaranya adalah berkembangnya tradisi ilmiah dan kreativitas di kalangan terpelajar dan profesional Muslim.[]

Catatan :

- ¹Zuhdi Jar Allah, *al-Mu'tazilah* (Beirut: al-Ahliyyah al-Nasyr wa al-Tauzi, 1974), hlm. 205-206.
- ²*Ibid.*, hlm. 205.
- ³*Ibid.*, hlm. 206.
- ⁴*Ibid.*, hlm. 207.
- ⁵*Ibid.*, hlm. 208.
- ⁶Jarji Zaidan, *History of Islamic Civilization* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1979), hlm. 75.
- ⁷Hasan Ibrahim Hasan, *Tārīkh al-Islām*, jilid 1, (Kairo: al-Nahdah al-Mishriyyah, 1964), hlm. 609.
- ⁸Subhi Shalih, *'Ul-m al-Hadīṣ wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayyin, 1977), hlm. 45-46.
- ⁹Philip K. Hitti, *History of The Arabs* (London: The MacMillan Press, 1974), hlm. 255.
- ¹⁰Hasan, *Tārīkh*, hlm. 511.
- ¹¹Ibn al-Nadim, *al-Fihris* (Kairo: t.p., 1348 H), hlm. 100.
- ¹²Al-Zahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssir-n*, jilid 1 (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1961), hlm. 141. Lihat juga Subhi Salih, *Mabāhiṣ fi 'Ul-m al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1977), hlm. 289-298.
- ¹³Al-Zahabi, *Tafsīr*, hlm. 141.
- ¹⁴Ali al-Sabuni, *al-Tibyān fi 'Ul-m al-Qur'ān* (t.t.: Maktabah al-Gazali, 1390 H), hlm. 186.
- ¹⁵Hasan, *Tārīkh*, hlm. 343.
- ¹⁶Ibn Khalikan, *Wafayāt al-A'yān*, jilid 1, (Mesir: t.p., 1310 H), hlm. 17.
- ¹⁷Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Ḥāsiyah al-Sindī*, jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 3.
- ¹⁸Abd al-Mun'im, *Tārīkh al-Ḥadārah al-Islāmiyyah fi 'Uṣr al-Wuṣṭā* (Mesir: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, 1978), hlm. 173-174.
- ¹⁹Al-Syaikh Muhammad al-Hudari, *Tārīkh Tasyrī' al-Islāmī* (Indonesia: Maktabah Dar Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, 1981), hlm. 233.
- ²⁰Yusuf Musa, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Fiqh al-Islāmī* (t.t.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), hlm. 138, 182.
- ²¹*Ibid.*
- ²²Hasan, *Tārīkh*, hlm. 380-386, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid 2 (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 47-56.
- ²³Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: The New American Library, 1970), hlm. 168-169.; Nasution, *Islam*, hlm. 71.

- ²⁴Nasr, *Science*, hlm. 47; Hasan, *Tārīkh*, hlm. 405; K. Hitti, *History*, hlm. 385.
- ²⁵K. Hitti, *History*, hlm. 358, 380.
- ²⁶*Ibid.*, hlm. 365-369.
- ²⁷Nasution, *Islam*, hlm. 108.
- ²⁸Ahmad Amin, *Duḥā al-Islām*, jilid 2 (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyyah, 1935), hlm. 13-15.
- ²⁹Ahmad Mahmud Subhi, *Fī 'Ilm al-Kalām: Dirāsah Falsafiyyah* (t.t.: Dar al-Kutub al-Jami'iyah, 1969), hlm. 83-84.
- ³⁰Pada tahun 1830 M. Khalifah al-Ma'mun mendirikan Bait al-Hikmah, yaitu sebuah akademi yang dilengkapi dengan perpustakaan. Pada masa kekhalifahan al-Aziz (975-996 M) dari Dinasti Fatimiyah didirikan pula universitas al-Azhar di Kairo, Mesir. Lihat Hitti, *History*, hlm. 410; Nasr, *Science*, hlm. 67-69.
- ³¹Abu Hasan al-Asy'ari, *al-Luma' fi Radd 'alā Ahl al-Ziagh wa al-Bida'*, (Mesir: Matba'ah Munir, 1955), hlm. 69.
- ³²*Ibid.*, hlm. 71-74.
- ³³Al-Qadhi Abd al-Jabbar, *Syarḥ al-Uṣ-l al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1960), hlm. 771.
- ³⁴Muhammad Imarah, *al-Mu'tazilah wa Musykilah al-Hurriyyah al-Insāniyyah* (Beirut: al-Muasasah al-Arabiyyah al-Dirasah wa al-Nasyr), 1972, hlm. 78.
- ³⁵Zuhdi Jar Allah, *al-Mu'tazilah* (Beirut: al-Ahliyyah al-Nasyr wa al-Tauzi, 1974), hlm. 96.
- ³⁶*Ibid.* Lihat juga: Abd al-Jabbar, *Syarḥ*, hlm. 371.
- ³⁷Zuhdi Jar Allah, *al-Mu'tazilah*, hlm. 95.
- ³⁸*Ibid.*, hlm. 95-96.
- ³⁹*Ibid.*, hlm. 96.
- ⁴⁰*Ibid.*
- ⁴¹Abd al-Jabbar, *Syarḥ*, hlm. 132, 301.
- ⁴²Al-Asy'ari, *al-Ibānah*, hlm. 114.
- ⁴³Al-Asy'ari, *al-Luma'*, hlm. 116-117; *Maqālāt*, hlm. 319, 336.
- ⁴⁴Abd al-Jabbar, *Syarḥ*, hlm. 619; Lihat juga pada catatan kaki Al-Baqillani, *Tamhīd*, hlm. 398.
- ⁴⁵Zuhdi Jar Allah, *al-Mu'tazilah*, hlm. 51.
- ⁴⁶Al-Syahrastani, *al-Milal*, jilid 1, hlm. 88.
- ⁴⁷Al-Baqillani, *Tamhīd*, hlm. 401.
- ⁴⁸*Ibid.*, hlm. 402-404.
- ⁴⁹Al-Syahrastani, *al-Milal*, jilid 1, hlm. 88.

Dimensi Teologis Pemikiran Politik Islam (Problem, Implikasi, dan Solusi)

Katimin

Pendahuluan

Konflik yang timbul di dalam sejarah umat Islam diawali oleh persoalan-persoalan politik. Dari persoalan politik beralih menjadi persoalan-persoalan teologis. Kasus tersebut, seperti juga telah banyak dibicarakan oleh intelektual Islam berawal dari proses suksesi setelah nabi wafat. Pada masa itu umat Islam terpecah menjadi beberapa golongan. Pertama, golongan yang berpendirian bahwa yang berhak menggantikan nabi adalah golongan Anshar. Kedua, golongan yang berpendirian bahwa yang berhak menggantikan nabi adalah golongan Muhajirin. Perbedaan pendapat antara kedua golongan tersebut semakin memuncak dan menjurus kepada kontak fisik jika saja Abu Bakar Siddiq (11-13 H/632-634 M) dan Umar bin Khattab (13-24 H/634-644 M) tidak segera muncul. Pada saat yang amat genting itu, Abu Bakar berkata: "Bukankah nabi pernah bersabda bahwa kepemimpinan umat Islam itu seyogianya berada pada tangan suku Quraisy, dan bahwa hanya di bawah kepemimpinan suku itulah akan terjamin keutuhan, keselamatan dan kesejahteraan bangsa Arab."¹ Abu Bakar juga mengingatkan suku Anshar tentang masalah mereka sebelum masuk Islam. Kedua suku (Aus dan Khazraj) tersebut selalu bermusuhan, sehingga dikhawatirkan jika salah satu dari golongan Anshar ini berkuasa akan mendapat tantangan dari suku yang lain yang berarti akan mengembalikan keadaan seperti pada zaman jahiliyah dulu. Pernyataan ini ternyata sangat mengesankan golongan

Anshar. Momentum tersebut akhirnya mengantarkan Abu Bakar terpilih menjadi Khalifah I, sebagai pengganti nabi, setelah mendapat usulan dari Umar bin Khattab dengan berbagai alasan².

Pertikaian dalam masalah politik akhirnya dapat diselesaikan umat Islam. Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya persoalan politik muncul kembali dengan motif dan skala yang lebih besar dan kompleks. Berawal dari kasus kematian Usman (24-36 H/644-656 M) sebagai khalifah yang ketiga. Pertikaian antara pendukung Ali bin Abi Thalib dan Usman bin Affan ini melahirkan jalan damai melalui *arbitrase*. Sebagian kelompok Ali tidak menyetujui jalan damai ini dan menganggap Ali telah keluar dari Islam atau kafir, karena menurut mereka ini hanya Allah yang berhak memutuskan perkara tersebut, bukan manusia. Kelompok ini kemudian dikenal dengan Khawarij. Mereka ini bersemboyan: "*Lā ḥukma illā li Allāh* atau *Lā ḥakama illā Allāh*". Ali bin Abi Thalib dianggap telah berdosa demikian juga Muawiyah. Sementara golongan lain menuntut kematian Usman. Persoalan politik tersebut kemudian beralih menjadi persoalan teologi, seperti persoalan siapa yang kafir dan yang bukan kafir atau siapa yang telah keluar dari Islam dan yang masih tetap dalam Islam. Lebih dari itu, persoalan tersebut ternyata membawa implikasi-implikasi yang jauh lebih dalam terhadap tatanan kehidupan umat Islam secara keseluruhan di masa-masa sesudahnya.

Ada sebagian pandangan yang berkembang bahwa kehidupan ketatanegaraan yang telah dipraktikkan oleh umat Islam selama periode Umayyah dan Abbasiyah dijadikan sebagai satu-satunya *platform* kehidupan bernegara umat Islam yang ideal. Padahal dalam sejarahnya, umat Islam mengenal cukup banyak model tentang tatanan kehidupan bernegara, baik sebagaimana yang dicontohkan nabi pada periode Madinah, maupun sebagaimana yang dipraktikkan oleh *Al-Khulafā' Al-Rāsyid-n*. Bahkan khusus pada masa *Al-Khulafā' Al-Rāsyid-n* ini tiap khalifah memperlihatkan model tatanan kenegaraan yang berbeda. Pada saat yang sama persoalan politik yang sesungguhnya murni urusan dunia dikembangkan menjadi persoalan teologis, misalnya adanya pendapat yang menyatakan bahwa pendirian sebuah negara Islam dianggap sebagai kewajiban. Demikian juga loyalitas terhadap suatu rejim dan penguasa dianggap sebagai sesuatu yang wajib, sekalipun ia zalim. Pandangan ini telah berkembang selama periode klasik hingga periode kontemporer.

Periode Klasik

Periode sesudah Al-Khulafā' Al-Rāsyid-n, khususnya pada masa Abbasiyah mulai berkembang pemahaman bahwa khalifah memerintah berdasarkan atas mandat dari Tuhan, bukan dari rakyat. Oleh karenanya, kekuasaan khalifah dianggap suci dan mutlak. Institusi *khilāfah* dianggap sebagai bagian dari syariah, karena *khilāfah* dianggap sebagai "kepemimpinan umum dalam urusan agama dan dunia menggantikan Nabi saw.³ Definisi ini senada dengan definisi al-Baydawi yang menyatakan bahwa *imāmah* adalah ungkapan tentang seseorang atas rasul dalam menjalankan *qanun-qanun syara'* dan menjaga wilayah agama, dari sisi wajibnya ia diikuti umat.⁴ Bahkan Ibn Khaldun menyatakan bahwa *khilāfah* hakikatnya adalah menggantikan pembuat syara' (*ṣāhib al-syar'*) dalam menjaga agama dan politik dunia.⁵ Abu Jafar al-Mansur sendiri sebagai khalifah mengaku bahwa dirinya adalah *Sultān Allāh fī al-Ard* (Sultan Allah di Bumi-Nya). Pandangan tersebut berkembang dan disebarkan oleh para ulama dan penyair sejak abad pertama, misalnya Farazdaq berkata: "Hisyam⁶ adalah pilihan Allah bagi manusia, sungguh karenanya seluruh kegelapan bumi berubah benderang paduka manusia ini, setelah nabi mereka adalah langit yang diharap mendunginya oleh padang tandus."

Pengkultusan atau pengkudusan khalifah ini berkembang terus sejalan dengan perkembangan dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Posisinya seakan menyamai posisi kenabian atau paling tidak mendekati. Seperti ungkapan suatu syair berikut ini: "Sekehendakmulah bukan sekehendak takdir. Putuskan karena Anda adalah Yang Maha Satu lagi Maha Pemaksa." Demikian juga ketika Tarih⁷ memuji Walid Ibn Yazid:

Paduka adalah putra sang Maha Lapang. Lembah dan padang tidak akan mempersempit kuasamu. Sejahteralah paduka di sana sini. Sejahteralah karena paduka penuh digenangi aliran air. Andai paduka katakan pada aliran air tinggalkan jalan kalian, pastilah gelombang yang datang akan begitu besar. Yang akan menenggelamkan atau semua yang ada di penjuru bumi akan mengalir pada anda.⁸

Bahkan jika dilihat pada sumber-sumber yang banyak ditulis oleh para ulama pada kurun waktu itu, terutama pada pembuka buku-buku yang ditulisnya, banyak sekali yang memberikan sanjungan yang luar biasa terhadap sultan atau raja yang seringkali melebihi nilai-nilai kemanusiannya. Seakan-akan para raja atau sultan adalah bukan

manusia, melainkan seorang nabi yang menjelma sebagai raja. Lihat misalnya yang ditulis oleh Najm ad-Din al-Qazwini pada bagian awal *Al-Risālah al-Syamsiyyah fī al-Qawā'id al-Mantiqiyyah*. Ia mengatakan: "Saya ditunjuk oleh beliau yang dikaruniai kebahagiaan dengan kelembutan kebenaran, yang terpilih mendapatkan kekuatan-Nya di antara segenap makhluk-Nya, yang condong ke pelatarannya semua yang dekat atau jauh, yang memperoleh kejayaan karena dipatuhi oleh yang patuh maupun yang membangkang." Demikian juga pen-syarah kitab tersebut Qutb a-Din ar-Razi dalam pengantar kitabnya menulis:

Aku dedikasikan kitab ini kepada paduka terhormat yang dianugerahi Allah kekhususan jiwa kudus dan kepemimpinan manusia... yang berhembus dari keagungan aroma kebahagiaan abadi, dari *himmah*-nya yang agung merebak bau pertolongan yang kekal... keluhuran kebenaran, *dawlah*, agama, *mursyid* Islam dan *mursyid* kaum Muslimin...⁹

'Abd al-Hakim as-Siyalkuti dalam *ḥāsiyyah* (catatan tepi) syarah tersebut menulis:

Kitab ini aku jadikan hadiah bagi paduka yang dihadahi kekhususan kekuasaan abadi oleh Allah, yang diberi kekuatan memangku kuasa *dawlah* yang abadi... pemuka agama, peletak dasar syariah, bayang-bayang Allah di bumi-Nya, sandaran keluh Islam dan kaum Muslimin, *amīr* negara Allah, khalifah Rasulullah, yang dikaruniai kekuatan dan pertolongan *rabbani*.¹⁰

Sejak masa itulah persoalan kemasyarakatan atau ketatanegaraan benar-benar telah menjadi bagian dari persoalan teologi. Institusi negara (*khilāfah*) dianggap sebagai bagian dari institusi syariah. Lebih dari itu, persoalan politik yang telah menjadi bagian dari persoalan teologi ini diartikulasikan dalam bentuk yang lebih kongkret. Mereka merumuskan teori-teori kenegaraan tersebut yang kemudian dituangkan dalam suatu karya tulis, sebagaimana terlihat dalam karya-karya ulama politik Islam Sunni, seperti Ibn Abī Rabi', al-Māwardī, Al-Ghazali, dan Ibn Khald-n.

Ibn Abī Rabi' misalnya menulis suatu karya *Sul-k al-Malik fī Tadbīr al-Mamālik*, yang antara lain berisi pandangan bahwa pembentukan negara merupakan mandat dari Tuhan melalui seorang raja yang telah diberi keistimewaan-keistimewaan tertentu kepadanya. Dasar-dasar *nash* agama yang memberi mandat kepada raja sekaligus tentang wajibnya

pembentukan sebuah negara menurut Ibn Abī Rabi' adalah Al-Qur'an dalam surat al-'An 'ām: 165 dan surat an-Nisā': 59.

Demikian juga al-Māwardī¹¹ dalam karyanya juga berpandangan bahwa pembentukan negara (baca, *khilāfah*) merupakan sesuatu yang sangat penting dan merupakan kewajiban masyarakat. Ia menyatakan bahwa institusi *imāmah*¹² yang ia anggap sebagai kepemimpinan nabi untuk menyelenggarakan masalah-masalah keagamaan ataupun yang bersifat temporal, adalah suatu keharusan, dan keharusannya didasarkan atas syariah dan akal melalui *al-ijmā'* dari umat.¹³ Demikian juga Ibn Khald-n berpendapat bahwa pembentukan *khilāfah* merupakan kewajiban umat dan memerlukan konsensus umum (*al-ijmā'*) dari anggota umat yang kompeten. Landasan *al-ijmā'* ini tidak ia tarik dari syariah, melainkan dari *al-'aṣabiyyah* (solidaritas kelompok).¹⁴

Jika para ulama sunni umumnya berpandangan bahwa pembentukan negara sebagai sesuatu yang wajib baik secara akli maupun nakli, mereka juga berpandangan bahwa bentuk negara yang sesuai dengan Islam adalah bentuk negara yang dipimpin oleh penguasa tunggal (khalifah/raja) sepertihalnya pada masa Abbasiyah. Pendapat seperti inilah yang diyakini oleh Ibn Abī Rabi' yang memilih bentuk monarki dan sebaliknya menolak bentuk lainnya seperti, aristokrasi, oligarki, demokrasi, dan demagoki.¹⁵ Ibn Abī Rabi' menganggap bahwa bentuk pemerintahan yang paling ideal adalah monarki, yaitu bentuk pemerintahan kerajaan yang dipimpin oleh penguasa tunggal atau raja. Alasannya adalah jika pemerintahan dipimpin oleh beberapa orang atau dengan banyak orang justru akan banyak menimbulkan kekacauan. Ibn Abī Rabi' berkeyakinan bahwa pemerintahan monarki akan mampu menegakkan keadilan, mencegah kezaliman, menghantarkan negara kepada tujuannya yang luhur sehingga dapat mewujudkan kemaslahatan.¹⁶

Pendapat Ibn Abī Rabi' tersebut dengan jelas memperlihatkan pengaruh keyakinan agama dan loyalitasnya kepada dinasti Abbasiyah yang masih melekat pada dirinya. Raja dalam pandangannya memiliki kekuasaan istimewa. "Raja memiliki segala keutamaan" yang serba lebih daripada warga negara. Keistimewaan yang berlebihan ini menjadikan raja sebagai sosok yang tidak tunduk kepada hukum negara. Bahkan ia sendiri adalah hukum yang perintah-perintahnya harus dipatuhi. Raja berhak memaksakan segala kehendaknya tanpa harus dipandang merusak

keserasian hubungannya dengan negara selama kebijaksanaannya itu tetap dalam kepentingan kenegaraan.

Ibn Abī Rabi' mencari justifikasi atas hak istimewa raja berdasarkan atas ajaran agama. Menurutny, Allah telah memberikan keistimewaan kepada para raja dengan segala keutamaan. Ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan sebagai dasar pembenaran tersebut antara lain adalah Q.S. al-'An'ām/6:165 dan Q.S. al-Nisā'/4: 59.

Dan Dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya, dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. al-'An'ām/6:165)

Hai orang-orang yang beriman, ta'atilah Allah dan ta'atilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Q.S. al-Nisā'/4: 59).

Al-Māwardī dalam nafas yang hampir sama juga berpendapat bahwa sistem *imāmah/khilāfah* sebagai sistem politik pada masa itu sebagai yang sesuai dengan ajaran Islam.¹⁷ Sementara Ibn Khald-n sekalipun menganggap bahwa institusi *khilāfah* bukan satu-satunya bentuk pemerintahan Islam, akan tetapi secara implisit ia masih menganggap bahwa sistem tersebut adalah sistem politik yang masih sesuai dengan ajaran Islam.¹⁸

Demikian pula halnya tentang sumber kekuasaan kepala negara. Al-Ghazālī mengatakan bahwa kalau Tuhan mengutus nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, Ia juga mengutus raja-raja dan memberikan mereka dengan cahaya Illahi. Keduanya punya tujuan yang sama, yaitu kesejahteraan umat manusia. Atau juga seperti dalam kitabnya yang lain, al-Ghazālī menyatakan bahwa agama dan kerajaan merupakan dua saudara kembar yang berasal dari ibu yang sama.¹⁹ Dengan ungkapan yang kurang lebih sama bahwa agama dan raja ibarat dua anak kembar; agama adalah suatu fondasi, sedangkan sultan adalah penjaganya; sesuatu yang tanpa fondasi akan mudah runtuh, dan suatu fondasi tanpa suatu penjaga akan hilang. Untuk itu kepatuhan terhadap raja merupakan

sesuatu yang wajib sebagaimana firman Allah, “*Patuhilah Allah, Rasul, dan mereka yang berkuasa di antara kamu...*” (Q.S. Al-Nisā’/4: 59). Al-Ghazālī menganggap sultan sebagai bayang-bayang Allah di muka bumi.²⁰ Dengan ungkapan ini, dapat dikatakan bahwa sistem pemerintahan yang ditawarkan al-Ghazālī adalah teokrasi.

Pendapat al-Ghazālī dalam hal sumber kekuasaan sama dengan pandangan Ibn Taimiyah²¹ yang mengatakan bahwa sultan atau kepala negara adalah bayangan Allah di bumi, dengan arti bahwa dia adalah wakil Tuhan di bumi dengan kekuasaan dan kewenangan memerintah yang bersumber dari Tuhan.

Jika diamati secara lebih dalam pandangan-pandangan yang memiliki dimensi teologis dalam pemikiran politik Islam tersebut sekalipun didasarkan atas sumber-sumber ajaran Islam seperti Al-Qur’an dan Hadis, pendapat ini tidak dapat dianggap sebagai satu-satunya yang paling absah. Karena dengan penelaahan yang lebih teliti dan objektif, baik terhadap sumber-sumber Islam Al-Qur’an dan Hadis maupun kesejarahan Islam, juga akan melahirkan pandangan yang berbeda yang tidak sampai kepada kesimpulan bahwa pendirian *khilāfah* atau negara Islam bukanlah menjadi bagian dari ajaran agama, seperti tecermin dari pendapat ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, dan Tāhā Husein.

Secara konseptual, perspektif teologis pemikiran politik Islam yang beranggapan bahwa pendirian negara (*khilāfah/imāmah*) adalah sesuatu yang wajib, dan kepatuhan kepada raja adalah sesuatu yang *taken for granted* sesungguhnya tidak memiliki landasan teologis yang cukup kuat. Seperti diketahui bahwa argumen perspektif teologis didasarkan kepada Q.S. 4:58, 59, 62, 85); bahwa siapapun yang berkuasa harus ditaati. Konsep kenegaraan yang diwariskan oleh para ulama sejak abad pertengahan seperti tersebut di atas dan juga diikuti oleh sebagian ulama hingga sekarang, tampaknya lebih memfokuskan pada penciptaan masyarakat *ākhirah*. Jadi seluruh perhatian mereka tampaknya memang diarahkan untuk penciptaan suatu tatanan sosial yang akan mempersiapkan manusia menuju akhirat itu. Hasil interpretasi seperti ini mengakibatkan agama hanya menjadi murni “spiritual” yang tidak memiliki muatan transformatif sama sekali. Sementara elit penguasa sejak masa itu membangun struktur kekuasaan yang represif dan para ulama telah menjadi bagian dari kekuasaan itu sendiri. Akibatnya, Islam ditempatkan hanya sebatas

“pelayan” kekuasaan dengan cara melakukan spiritualisasi dan mistifikasi ajarannya.²²

Struktur kekuasaan yang menindas rakyat yang sangat bertentangan dengan praktik bermasyarakat yang dicontohkan pada masa rasul telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari masyarakat Islam. Bahkan sejumlah Hadis telah dibuat untuk menjastifikasi situasi itu. Ayat al-Qur’an yang terkenal: “Hai orang-orang yang beriman taatilah Allah dan taatilah Rasul dan *ulil amri* (orang-orang yang berkuasa) di antara kamu. Jika kamu berbeda tentang sesuatu, maka kembalikanlah masalah itu kepada Allah dan Rasul-Nya, apabila kamu beriman kepada Allah dan hari kiamat.” (Q.S. Al-Nisā’/4:58) dijadikan argumen bahwa siapapun yang berkuasa harus ditaati. Ibn al-Muqaffa, seorang pemikir besar politik Islam mengutip beberapa Hadis nabi untuk menekankan ketaatan yang total dan tidak bersyarat kepada khalifah. “Siapa yang taat padaku”, ia mengutip kata-kata nabi “sungguh telah mentaati Tuhan, dan siapa yang mentaati imam, sungguh telah menaati aku” (di sini imam menunjuk kepada khalifah pada saat itu). Menurut Hadis lain lagi, “Bahkan andai seorang budak berkulit hitam dijadikan raja, maka dengarkan dan taatilah dia”. Ibn al-Muqaffa lebih lanjut berpendapat bahwa loyalitas terhadap imam adalah sesuatu yang esensial, bahkan andaipun ia menjadi seorang yang tiran, karena imam bagaimanapun berada pada ‘pengawasan’ karsa Tuhan. Untuk mendukung pendiriannya, ia menggelar sebuah Hadis dari Ibn Abbas, bahwa nabi pernah berkata:

Bila Allah bermaksud baik terhadap suatu masyarakat, Dia angkat mereka seorang penguasa yang baik dan meletakkan harta benda mereka di tangan orang-orang yang toleran; dan ketika Dia menghendaki memberikan cobaan berat kepada mereka, Dia mengangkat untuk mereka seorang penguasa yang tiran dan mempercayakan harta benda mereka di tangan orang-orang serakah.²³

Demikianlah peran para ulama sangat besar dalam menyuburkan situasi dan kondisi masyarakat politik yang sama sekali sangat menekankan hak istimewa raja/penguasa dan menempatkannya dengan posisi yang hampir menyamai posisi rasul. Ayat-ayat Al-Qur’an dan Hadis yang sesungguhnya tidak terkait langsung dengan kepemimpinan

dijadikan sebagai dasar pembenaran untuk taat mutlak kepada penguasa bagaimanapun zalimnya penguasa itu.

Menurut 'Alī 'Abd al-Rāziq, ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan landasan tentang kewajiban mendirikan *khilāfah* dan ketaatan total terhadap raja atau khalifah yang diatrik dari Q.S Al-Nisā'/4: 58-59 tidaklah tepat, karena menurutnya kata *ulī al-amr* pada ayat pertama oleh para ulama ditafsirkan sebagai

pemuka-pemuka kaum Muslimin pada masa rasul dan sesudahnya, termasuk para khalifah, qadi dan komandan pasukan, bahkan juga juga termasuk para ulama syara', atas dasar firman Allah: "kalau mereka menyerahkannya kepada rasul dan ulil amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan) mengetahui dari mereka (rasul dan ulil amri)". Sedangkan kata *ulī al-amr* pada ayat kedua ditafsirkan sebagai "para pembesar sahabat yang memahami *sisik melik* urusan mereka atau mereka yang menjadi amir-amir mereka".²⁴

Apapun pengertiannya, kedua ayat tersebut tidak cukup kuat dijadikan dalil tentang *khilāfah*, termasuk kepatuhan total kepadanya. Penjelasan yang lebih rasional tentang ayat tersebut adalah bahwa ayat tersebut menunjukkan adanya golongan dari kaum Muslimin yang pada mereka segala urusan dikembalikan. Makna ini lebih umum dan lebih luas ketimbang makna *khilāfah*.²⁵

Periode Kontemporer

Dimensi teologis dalam wacana pemikiran politik Islam pada masa kontemporer juga tercermin dalam gagasan kenegaraan yang dikemukakan oleh para intelektual Islam, seperti al-Maud-dī dan Sayyid Qutb.

Dimensi teologis pemikiran politik al-Maud-dī tercermin dari pemikirannya yang menyatakan bahwa Islam bukanlah campuran dari ide-ide yang tidak saling berhubungan. Islam adalah sistem yang teratur, menyeluruh dan bersandar pada seperangkat postulat yang jelas dan pasti.²⁶ Baginya, syariah tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara. Syariah merupakan skema lengkap dari kehidupan dan tatanan sosial yang saling melingkupi; tidak kurang dan tidak lebih.²⁷ Dalam konteks ini Al-Maud-dī telah memasukkan wilayah politik menjadi bagian dari teologi.

Dimensi teologis pemikiran al-Maud-dī semakin tampak ketika ia menyatakan bahwa pemegang kedaulatan adalah Tuhan, bukan rakyat. Negara hanyalah berfungsi sebagai instrumen politik bagi terlaksananya hukum Tuhan. Sedangkan bentuk negara yang dikonsepsikannya adalah teo-demokratis, yaitu demokrasi ketuhanan di mana rakyat diberi kewenangan atau kedaulatan yang terbatas di bawah kemahakuasaan Tuhan.²⁸ Konsepsi negara demikian kelihatannya sebagai bentuk penolakannya atas konsepsi politik Barat di mana kedaulatan sepenuhnya berada di tangan rakyat. Kedaulatan demikian menurutnya sekuler, karena menafikan Tuhan sebagai pemegang kedaulatan tertinggi. Selanjutnya negara Islam menurut al-Maud-dī bertumpu pada dua pilar; kedaulatan Tuhan dan perwakilan manusia.

Mengenai tujuan negara Islam dan sifat-sifat dasarnya, yaitu melindungi umat dari para tiran, menjamin kebebasan, dan keadilan sosial,²⁹ Maud-dī merujuk kepada sejumlah ayat Al-Qur'an, seperti Q.S. Al-Ḥadīd/57: 25 dan Q.S. Al-Hajj/22: 4 1.

Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong agama-Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa (Q.S. Al-Ḥadīd/57: 25).

... (yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan. (Q.S. Al-Hajj/22: 41)

Negara Islam versi al-Maud-dī adalah bersifat universal sekaligus ideologis. Universal berarti melingkupi seluruh dimensi kehidupan manusia dan bersifat totalitarian. Sedangkan ideologis karena didasarkan suatu ideologi tertentu yaitu ideologi Islam. Untuk membangun negara Islam, al-Maud-dī menyerukan pentingnya ditempuh melalui jalan revolusi. Dengan jalan revolusilah dapat diciptakan suatu kesadaran sosial dan iklim moral yang sesuai dengan tuntutan ideologi Islam.³⁰

Seperti halnya al-Maud-dī, dimensi teologis pemikiran Sayyid Qutb terletak pada penolakan total terhadap ideologi-ideologi modern Barat, penekanan terhadap universalisme, revolusi sebagai jalan satu-satunya menuju cita-cita negara Islam. Atas penolakan terhadap ideologi-ideologi Barat, Sayyid Qutb mengajukan suatu konsep "pandangan dunia Islam" (*al-taṣawwur al-Islāmī*) sebagai ideologi Islam.³¹ Pandangan dunia Islam Sayyid Qutb bersumber dari Tuhan. Karena bersumber dari zat Yang Maha Sempurna, maka pandangan dunia Islam Sayyid Qutb merupakan kesempurnaan, oleh sebab itu dianggap mengatasi segala ideologi lain seperti sekularistik, materialistik, kapitalistik, dan komunis, karena ideologi-ideologi ini adalah buatan manusia.

Lebih lanjut Sayyid Qutb menegaskan bahwa negara Islam akan menjamin pemerataan pembagian kesejahteraan sebagaimana mestinya dalam institusi keadilan sosial politik. Selain itu, ia juga menekankan pentingnya partisipasi rakyat dalam urusan kenegaraan. Sekalipun demikian, negara yang dikonsepsikan Sayyid Qutb bukanlah negara demokrasi, karena ia tidak menjelaskan bagaimana ketentuan-ketentuan maupun mekanisme demokrasi. Bahkan terkesan negara Islam yang dikonsepsikannya adalah seberapa jauh negara tersebut menjadikan syariah dalam setiap kebijakannya.

Dengan demikian, sebagaimana halnya al-Maud-dī, Sayyid Qutb menjadikan syariah dalam posisi sentral dalam setiap gagasannya. Dengan mengutip Q.S. Al-Mā'idah/5: 34-36 kemudian ia mencoba menafsirkannya secara literal bahwa dalam negara Islam, kedaulatan tertinggi berada di tangan Tuhan.³²

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa, baik Maud-dī, maupun Sayyid Qutb, tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara atau agama dengan politik. Antara agama dan politik benar-benar menyatu. Mereka berorientasi kepada praktik kehidupan bernegara pada masa nabi yang juga disebut dengan negara Islam teokrasi. Di samping itu, mereka menerima semangat dinamika Islam dengan menggalinya dari ajaran Islam sendiri. Gagasan pemikiran politik yang demikian menegaskan bahwa negara yang tidak dipimpin oleh umat Islam, dan tidak dijalankan sesuai dengan wahyu Allah adalah kafir, fasik atau munafik, sebagaimana pemahaman mereka yang literal terhadap ayat-ayat al-Qur'an (Q.S. Al-Mā'idah/5: 34, 35, 36).

Memang pembahasan hubungan antara Islam dan negara sejak masa klasik hingga sekarang tetap menjadi perdebatan yang menarik, karena di dalamnya melibatkan kelompok-kelompok ideologis. Tidak hanya antara Muslim non-Muslim, tetapi juga internal kaum Muslimin. Tampilnya al-Maud-dī dan Sayyid Qutb antara lain adalah dalam rangka merespon atau menyikapi persoalan hubungan antara Islam dan negara yang memang selalu muncul ke permukaan, dikaitkan dengan kondisi sosio-kultural tokoh masing-masing ketika berhadapan dengan konsep Barat. Kedua tokoh ini telah cukup banyak mengeluarkan energi untuk mencari solusi yang pas antara hubungan Islam dan negara di negaranya masing-masing. Sebagai salah satu solusi, gagasan-gagasan mereka juga tidak luput dari sasaran kritik, baik secara konseptual maupun implikasi-implikasi dari konsep terhadap masa depan kehidupan umat Islam. Untuk itu, pembahasan pada bagian ini akan difokuskan kepada masalah-masalah terkait.

Pertama-pertama yang ingin disoroti adalah konsepsi politik al-Maud-dī dan Sayyid Qutb tentang hubungan antara Islam dan negara yang menurutnya bersifat integratif. Pendapat seperti ini sebenarnya menjadi anutan pada sebagian besar masyarakat Islam. Bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap meliputi berbagai hal, termasuk politik. Islam tidak bisa dipisahkan dengan masalah-masalah politik umumnya umat Islam sepakat akan hal itu, sekalipun dari sisi pendekatan teknis dan praktis keduanya dapat dibedakan. Agama adalah wewenang *ṣāhib al-syār'* (pemilik syariah), yaitu Rasulullah, melalui wahyu dari Allah. Sedangkan masalah politik adalah wewenang kemanusiaan, khususnya menyangkut masalah-masalah teknis struktural dan prosedural yang dalam hal ini peranan ijtihad manusia cukup besar. Persoalannya adalah bukan pada apakah hubungan keduanya integratif atau terpisah, melainkan bagaimana corak hubungan yang dikatakan integratif itu?

Seperti bidang keduniaan lainnya bahwa hubungan integratif antara Islam dan negara adalah terletak pada segi etisnya, yaitu jawaban terhadap pertanyaan "untuk apa" yang tidak bisa dilepaskan dari pertimbangan nilai-nilai keagamaan. Jadi makna hubungan integratif antara Islam dan politik adalah bahwa seluruh kegiatan politik atau proses politik diilhami oleh nilai-nilai etis keagamaan, sehingga pada akhirnya akan menciptakan tatanan politik yang etis, dan bermoral tinggi sesuai dengan ajaran agama.³³ Sementara itu dari segi formal, aturan teknis praktis politik sepenuhnya wewenang manusia. Manusia diberikan kebebasan untuk

berijtihad. Dalam hal inilah politik dapat dibedakan dengan agama. Kebebasan untuk berijtihad menentukan aturan main praktik politik inilah sehingga di dalam sejarah Islam dikenal variasi sistem politik yang tidak satupun dari berbagai macam variasi itu dipandang secara doktrinal paling absah, kecuali pada masa Rasulullah.³⁴

Hubungan integratif atau yang tidak terpisahkan antara agama dan negara atau antara Islam dan politik ini secara jelas tercermin dalam praktik kehidupan bernegara atau bermasyarakat yang dipraktikkan Rasul di Madinah. Sebagai seorang nabi, perkataan Muhammad tidak bisa dibantah, karena apa yang dikatakannya adalah titah suci dari Allah. Sedangkan posisi Muhammad sebagai kepala negara atau kemasyarakatan, Muhammad sering bermusyawarah, yang tidak jarang ia mengambil pendapat orang lain dan meninggalkan pendapat pribadi. Perannya sebagai pemimpin masyarakat sesungguhnya apa yang dilakukannya adalah ijtihad. Jika ijtihadnya itu dalam banyak kasus selalu mengungguli pendapat orang lain haruslah dipandang bahwa keunggulan tersebut sebagai keunggulan kemanusiaan pribadinya sebagai manusia biasa. Dalam hal ini memang telah banyak pengakuan yang diberikan oleh orang lain tentang kejeniusannya, termasuk dari non-Islam. Gabungan antara keunggulan kemanusiaannya dengan kesempurnaan tugas kenabiannya di pihak lain inilah yang membuat Muhammad menjadi tokoh yang paling berhasil di dalam sejarah umat manusia.³⁵

Masalah selanjutnya yang perlu mendapat sorotan di sini adalah pandangan al-Maud-dī dan Sayyid Qutb yang menegaskan bahwa Islam adalah agama yang menyeluruh yang serba lengkap meliputi berbagai dimensi kehidupan. Karena Islam yang serba lengkap inilah sehingga Islam tidak bisa dilepaskan dari masalah-masalah politik. Demikianlah salah satu argumen yang digunakan oleh al-Maud-dī. Dengan pandangan demikian al-Maud-dī telah membawa persoalan politik menjadi persoalan teologis. Argumentsi yang dijadikan landasan berpikirnya adalah Q.S. Al-Mā'idah/5: 3,³⁶ Al-An'ām/6: 38,³⁷ dan Al-Nahl/16: 89.³⁸

Ayat-ayat di atas bila dipahami secara tekstual memang dapat membawa kepada pemahaman bahwa Al-Qur'an mengandung segala-galanya dan menjelaskan segala-galanya. Akan tetapi, jika diteliti secara lebih dalam, pemahaman seperti itu tidak sesuai dengan kandungan al-Qur'an sendiri.

Sebagian besar al-Qur'an ternyata mengandung keterangan tentang para nabi/rasul beserta kitab-kitab yang dibawa dan riwayat orang terdahulu, tentang kebaikan dan kejahatan, surga dan neraka, iman kufur, tentang ibadah dan muamalat dan sebagainya.

Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh para ulama, dari 6236³⁹ ayat al-Qur'an, kurang dari 500 ayat menyebut soal akaid, 140 ayat soal ibadah, 230 ayat atau lebih kurang 3,5 % saja yang berkenaan dengan hidup kemasyarakatan. Jumlah tersebut berisikan prinsip-prinsip dasar, tanpa rincian lebih lanjut. Kenyataan tersebut telah disadari oleh para ulama pada masa silam. Bahkan para sahabat dalam menghadapi persoalan di tengah masyarakat tidak selamanya menjumpai petunjuk dari al-Qur'an dan Hadis. Untuk itu mereka memakai ijtihad. Demikian juga sejak masa nabi ijtihad telah digunakan, seperti pada kasus Mu'az Ibn Jabal.⁴⁰

Berdasarkan uraian di atas menunjukkan bahwa al-Qur'an tidak mengandung segala-galanya dan tidak menjelaskan segala-galanya pula. Jika demikian, apa maksud ayat-ayat tersebut? Para ulama pada masa lalu yang menyadari bahwa al-Qur'an tidak mengandung segala-galanya memberikan penafsiran-penafsiran sebagai berikut:

Ibn Kasir menafsirkan *al-dīn* (agama) pada ayat "*Hari ini Aku sempurnakan bagimu agamamu*" dengan makna iman.⁴¹ Sementara Al-Zamakhshari menafsirkan kata *akmla* (menyempurnakan) dalam ayat tersebut dengan makna melindungi, yaitu Aku melindungi kamu dari musuh, sehingga kamu mencapai kemenangan dan musuh mengalami kekalahan.⁴²

Ungkapan "tidak kami lupakan sesuatu apapun dalam kitab itu" tidaklah berdiri sendiri, tetapi datang dalam konteks kehidupan binatang di bumi dan di langit. Oleh karena itu, Ibn Kasir berpendapat bahwa yang dimaksudkannya adalah: Tuhan mengetahui semua binatang dan tidak lupa memberikan rezeki kepada suatu binatangpun, baik di bumi maupun di langit.⁴³

Maksud dari *kullu syai'* (segala sesuatu) pada ayat di atas menurut Ibn Kasir adalah semua yang halal dan semua yang haram.⁴⁴

Berdasarkan atas pemaparan itu, jelaslah bahwa Al-Qur'an tidak mengandung atau menjelaskan segala-galanya. Dengan demikian berarti pula bahwa Islam sesungguhnya hanya sebuah agama, seperti halnya agama lainnya yang bidang garapannya cenderung kepada bidang

spiritual. Kalaupun Islam menyinggung tentang bidang-bidang di luar itu, maka umumnya hanya sebatas panduan moral dalam bentuk prinsip-prinsip umum, tanpa pengaturan teknis yang dapat dioperasionalkan, termasuk masalah politik. Jadi, sekali lagi bahwa dengan melihat eksistensi al-Qur'an seperti itu lalu kemudian mengilhami sejumlah penganutnya untuk berpandangan bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap dan menyeluruh, termasuk detail-detail aturan teknis operasionalnya, sesungguhnya tidak memiliki argumentasi landasan teologis yang cukup kuat. Al-Qur'an mungkin mengatur segala-galanya, tetapi hanya pada prinsip-prinsip umum, tidak pada aturan detailnya.

Hal lain yang juga perlu mendapat sorotan di dalam bahasan ini adalah pendapat al-Maud-dī dan Sayyid Qutb yang menyatakan bahwa kedaulatan berada di tangan Tuhan. Pendapat ini dikemukakan al-Maud-dī untuk menegaskan bahwa negara Islam berbeda dari negara non-Islam yang mendasarkan kedaulatan politik di tangan rakyat. Tidak hanya Al-Maud-dī, Imam Khomeini sekalipun tidak secara langsung berbicara tentang kedaulatan Tuhan. Bahkan para tokoh-tokoh gereja pada masa abad pertengahan juga pernah bicara kedaulatan Tuhan.

Konsepsi kedaulatan Tuhan adalah sesuatu yang rentan terhadap kritik. *Pertama*, kedaulatan dalam ilmu politik selalu dikaitkan dengan komunitas tertentu. Jadi, menisbatkan kedaulatan politik yang bersifat partikular kepada Tuhan berarti membatasi Tuhan hanya untuk komunitas tertentu. Hal ini bertentangan dengan misi ajaran Islam sendiri yang kehadirannya untuk kemaslahatan seluruh alam. Teori kedaulatan Tuhan di dalam wacana politik menimbulkan kerancuan dan mispersepsi, karena di dalam sejarah, ternyata banyak kelompok dan golongan saling berperang dan semuanya mengatasnamakan Tuhan. Peristiwa besar yang hampir seluruh umat beragama tidak pernah melupakannya adalah Perang Salib. Umat Kristen menganggap Perang Salib adalah peperangan atas nama Tuhan, demikian juga dengan umat Islam yang menganggap Perang Salib adalah perang demi Tuhan. Pada masa klasik terjadi perang antara golongan Ali dan golongan lain yang kedua-duanya mengatasnamakan Tuhan. Kedua golongan sama-sama memulai perang dengan pekikan "*Allahu Akbar*". Kedua-duanya juga melaksanakan shalat ketika hendak berperang. Sungguh sangat ironis, Tuhan yang memerintahkan kedamaian, telah digunakan oleh umat manusia untuk saling membenci dan menyerang. Berdasarkan atas peristiwa-peristiwa

ini, mendasarkan kedaulatan politik kepada Tuhan menjadi kurang relevan.⁴⁵

Karakter lain dari dimensi teologis pemikiran politik Islam pada masa kontemporer sebagaimana disuarakan oleh Sayyid Qutb adalah penekanannya pada syariah. Syariah merupakan elemen utama dari tuntutan negara Islam. Seperti halnya juga dengan karakter kedaulatan Tuhan, tuntutan pemberlakuan syariah Islam juga rentan terhadap kritik, karena eksistensi negara Islam mengharuskan negara untuk campur tangan atau mengatur hukum-hukum agama di masyarakat. Hal ini berarti bahwa negara akan menyediakan infra struktur, seperangkat sistem aturan, seperti sanksi bagi pihak yang melanggar syariah. Sementara pelaksanaan ibadah dalam Islam adalah pribadi sifatnya, dan sangat tergantung dari niat pribadi seseorang. Dengan demikian tuntutan pemberlakuan syariah Islam adalah sebuah *contradiction in term*. Jadi jika institusi negara memaksa individu-individu untuk melaksanakan syariah Islam, berarti kita telah memunculkan para hiprokit-hiprokit, yaitu orang yang melaksanakan syariah bukan karena niat pribadinya, melainkan karena adanya paksaan oleh negara.⁴⁶

Penegakan syariat Islam⁴⁷ sebagaimana yang menjadi tuntutan pendirian sebuah negara Islam juga dikhawatirkan akan menciptakan pemerintahan yang otoriter. Ada keraguan bahwa jangan-jangan apa yang disebut dengan syariat Islam tidak lain dari pemikiran para fukaha dari apa yang mereka sebut sebagai "kehendak Tuhan". Konstruksi syariat Islam tidak lebih sebatas susunan hukum-hukum yang disusun oleh para fukaha. Dengan kata lain, penegakan syariat Islam boleh jadi penegakan kekuasaan di tangan para fukaha. Kekhawatiran ini bukan tanpa alasan. Berdasarkan sejarah, para fukaha ternyata tidak luput dari cela politik yang kotor. Akan lebih berbahaya lagi jika pada akhirnya apa yang dikatakan oleh para fukaha sebagai perkataan Tuhan. Kehendak fukaha adalah kehendak Tuhan. Jika demikian halnya, apa yang menjadi cita-cita bernegara dalam menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera sulit untuk diwujudkan. Kesangsian ini diperkuat oleh suatu kenyataan bahwa negara-negara yang menamakan dirinya sebagai negara Islam, hingga sekarang belum dapat dikatakan sebagai telah mencerminkan nilai-nilai yang dikehendaki Islam. Kasus yang dapat disaksikan ialah negara Pakistan, Saudi Arabia dan Iran. Negara yang terakhir tersebut belakangan banyak dikecam oleh warganya karena telah melakukan berbagai tekanan dan kekerasan, bahkan pembunuhan terhadap lawan-lawan politiknya.

Demikian juga di Arab Saudi dan Pakistan, anjuran Islam agar keadilan dapat ditegakkan ternyata masih jauh dari yang diharapkan. Negara Islam di tiga negara Islam itu tidak hanya mempunyai motif dan tujuan yang berbeda, tetapi juga saling mencela. Sistem pemerintahan yang dibangunpun belum mencerminkan nilai-nilai luhur sebagaimana yang diajarkan oleh Islam. Iran, misalnya di bawah Khomeini telah membunuh lawan-lawan politiknya dengan cara-cara kejam. Tidak kurang 15.000 orang korban rezim Khomeini yang dikatakan sebagai negara Islam. Saudi Arabia, dan Pakistan mengatasnamakan negara Islam juga tidak kurang buruknya. Kedua negara ini menjadikan isu negara Islam hanya sebatas melanggengkan *status quo*. Ajaran menegakkan keadilan sebagai salah satu ajaran utama Islam diabaikan.⁴⁸

Di Indonesia upaya penegakan syariat Islam atau lebih tegasnya negara Islam telah lama menjadi tuntutan para tokoh-tokoh Islam sebagaimana yang terjadi di sidang Konstituante 1956-1959. Tuntutan tersebut hingga sekarang masih menggelora pada sebagian tokoh Islam sebagaimana yang muncul pada sidang tahunan MPR 1999 lalu. Tuntutan tersebut tidak mendapat dukungan signifikan dari sebagian tokoh Islam lain. Bahkan dua organisasi Islam terbesar di tanah air NU dan Muhammadiyah melalui juru bicaranya masing-masing tidak sepakat dengan ide pemberlakuan syariat Islam. Demikian juga beberapa intelektual Muslim seperti Nurcholish Madjid, Gus Dur, dan Amin Rais tidak setuju pada pemberlakuan syariat Islam.

Kecenderungan pemikiran politik Islam yang teologis dan mendapat dukungan dari sebagian golongan umat Islam, tampaknya masih berkembang hingga sekarang. Kelihatannya ada ayat-ayat al-Qur'an standar yang digunakan jika berbicara tentang hubungan antara politik dan Islam. Salah satunya adalah *wa man lam yah'kum bimā anzala Allah....*

Sementara itu ayat-ayat yang sesungguhnya juga menjadi nilai-nilai dasar ajaran Islam ketika berbicara tentang hubungan antara Islam dan politik seperti keadilan jarang ditampilkan. Padahal agama hanya bisa ditegakkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yang berpegang teguh pada keadilan. Al-Qur'an sangat menekankan pada penciptaan masyarakat yang adil dan egalitarian. Al-Qur'an berulang-ulang memperingatkan orang-orang beriman agar bersikap adil (Q.S. Al-Mā'idah/5:42). Allah tidak akan memberikan kekhalifahan-Nya atau

kekuasaan-Nya kepada orang-orang yang tidak adil, zalim dan tiran. Lebih lanjut al-Qur'an mengatakan:

Dan ingatlah ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu Ibrahim menunaikannya. Allah berfirman: "Sesungguhnya Aku akan menjadikanmu Imam bagi seluruh manusia". Dan Ibrahim berkata: "(Dan saya mohon juga keturunanku menjadi pemimpin bagi mereka). Allah berfirman: "Janji-Ku tidak mengenai orang-orang yang zalim. (Q.S. Al-Baqarah/2: 124).

Ini adalah ayat yang sesungguhnya sangat bermakna dari al-Qur'an. Nabi Ibrahim diangkat menjadi pemimpin (imam) hanya setelah menunaikan perintah Tuhan dan ketika ia berdo'a untuk menyertakan juga keturunannya agar menjadi pemimpin kelak, maka Tuhan menegaskan bahwa hal itu, tidak mungkin bagi orang-orang yang zalim dan tiran.

Ibn Ishaq berkata bahwa nabi Muhammad menyusun persetujuan antara Muhajirin dan Anshar di dalamnya termasuk orang Yahudi. Masyarakat Yahudi diizinkan memeluk agama mereka, termasuk memelihara harta mereka.⁴⁹ Dokumen Piagam Madinah ini meletakkan dasar bagi komunitas politik di Madinah dengan segala perbedaan yang ada: suku, kelompok-kelompok dan agama dengan menghormati kebebasan untuk mengamalkan agama mereka masing-masing. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa nabi menyusun suatu persetujuan yang menetapkan ketentuan-ketentuan yang disepakati bersama, bukan mendirikan sebuah negara teologis.⁵⁰

Dokumen tersebut juga memberikan landasan akan jaminan otonomi bagi kelompok agama menjalankan agamanya, adat, tradisi, serta persamaan hak bagi semua orang. Ia juga berisikan penekananannya pada demokrasi dan konsensus, bukan pada tekanan dan paksaan. Dengan demikian berarti bahwa dalam masalah politik pemerintahan, nabi Muhammad tidak menggunakan otoritas teologis. Dokumen politik Piagam Madinah jika diteliti ternyata kurang lebih sama dengan teori kontrak sosialnya J.J. Rousseau. Bagi Rousseau, kebebasan bukanlah kebebasan liberal atau kebebasan individu dari masyarakat, tapi kebebasan yang dilaksanakan di dalam dan untuk seluruh masyarakat. Artinya manusia dibebaskan oleh masyarakat yang membebaskannya. Kebebasan tidak dicapai dengan cara menyingkirkan orang lain, tetapi merupakan implikasi positif dari kebebasan untuk bersama.

Al-Maud-dī, Sayyid Qutb dan dalam taraf tertentu para intelektual Islam lain telah mengembangkan pemikiran politik Islam dengan cara-cara dogmatis, bahwa negara Islam adalah negara yang bertumpu pada kedaulatan Tuhan yang teokratis. Negara demikian tidak memberikan tempat bagi inisiatif manusia dalam arena legislasi, karena Tuhanlah satu-satunya pemilik otoritas tunggal pembuat hukum.

Dimensi teologis pada Al-Maud-dī, dan Sayyid Qutb ternyata mendapat lahan yang subur di tanah air hingga sekarang ini. Berdirinya sejumlah Ormas Islam seperti FPI, Hizbullah, Pasukan Jihad, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang menuntut hubungan antara Islam dan negara dalam arti formal merupakan bukti akan hal itu.

Pengalaman Indonesia cukup untuk membuktikan bahwa membawa agama menjadi persoalan yang ideologis-kenegaraan menjelang kemerdekaan RI diproklamakan, telah banyak menimbulkan akibat-akibat yang sangat luas bagi umat Islam. Umat Islam sejak masa itu bahkan juga hingga saat ini masih menjadi pihak yang dicurigai oleh negara. Islam menjadi objek yang potensial sebagai oposan bahkan musuh negara yang pantas untuk diawasi secara terus-menerus (*Islam-phobia*). Posisi Islam yang demikian, membawa para penganutnya menjadi pemain-pemain pinggir dalam arus pembangunan negara. Islam, baik secara politik, maupun sosial-ekonomi menjadi begitu lemah dan tidak berdaya di hadapan negara, bahkan juga ketika ber-koeksistensi dengan sesama umat beragama lain. Sepanjang ada pemikiran bahwa agama dianggap sebagai pihak yang paling berwenang selain negara dalam konteks kehidupan politik, maka sepanjang itu pula agama mengalami persoalan-persoalan.

Ironisnya bahwa ketika Islam dibawa menjadi persoalan ideologi dan ternyata upaya itu tidak membuahkan hasil, Islam kemudian diperlakukan sebagai institusi yang tersubordinir terhadap negara. Islam menggantungkan hidupnya dengan jaminan negara, berkembang dengan bantuan dan restu negara. Bahkan yang lebih parah lagi beraktivitaspun harus meminta fasilitas negara, termasuk untuk berko-eksistensi dengan penganut agama lain harus minta bantuan dengan aparat negara.⁵¹

Bagaimana keganjilan itu bisa dijelaskan? Kiranya hal itu terjadi karena agama sebagai seperangkat aturan spiritual untuk beribadah kepada Tuhan, yang sesungguhnya sangat bersifat pribadi-individual yang pada dasarnya tidak bersangkut-paut dengan urusan kenegaraan,

digunakan untuk menangani masalah-masalah kenegaraan yang sesungguhnya bersifat publik dan terbuka. Agama yang di dalamnya mengajarkan sistem nilai etika dan moral, justru tidak dikembangkan.

Sikap keberagamaan yang cenderung legal-formal (meminjam istilah Bahtiar Effendy)⁵² yang lebih mementingkan bentuk dari pada isi ini tampaknya telah menjadi kecenderungan umat Islam Indonesia secara umum. Sikap keberagamaan seperti ini menjadikan simbol-simbol dan ornamen-ornamen menjadi penting artinya dalam kehidupan beragama, yang tidak jarang menjadi disakralkan. Simbol-simbol tersebut misalnya adalah Lonceng, menara, salib, kubah *hajar aswad*, bulan sabit, jubah, jilbab, serban dan lain sebagainya. Pada akhirnya simbol-simbol tersebut menjadi ukuran bagi saleh atau tidaknya seseorang di hadapan Tuhan, dan inilah yang sangat berbahaya. Seorang dianggap saleh apabila telah mengenakan simbol-simbol tersebut.

Penggunaan simbol-simbol di atas pada dasarnya tidak ada persoalan, sejauh hal tersebut difungsikan sebagai media penghayatan spiritual kepada Tuhan yang bersifat individual. Persoalan simbol menjadi sangat riskan ketika ia ditarik ke dunia publik pada tataran kenegaraan yang bersifat impersonal. Persoalan simbol yang semula personal, menjadi instrumen pengelompokan yang bersifat sosial-komunal dengan wajah ganda, secara internal di kalangan sendiri digunakan untuk merangkul, sementara secara eksternal, digunakan untuk menyangkal. Bahkan lebih jauh lagi yaitu sebagai garis demarkasi untuk membedakan antara orang kita (*minnā, in group*) dan orang mereka (*min hum, out group*).

Dengan sikap demikian, umat Islam telah meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya. Agama yang sesungguhnya bersifat personal, subjektif dan tertutup, dijadikan sebagai acuan bagi masalah-masalah kenegaraan yang pada dasarnya bersifat impersonal, objektif dan terbuka. Sikap tersebut tampak pada standard yang digunakan untuk membenarkan maupun menolak suatu konsep dan realitas kehidupan bernegara berdasarkan tolak ukur simbol-simbol keagamaan. Seperti seberapa banyak para pejabat aktif mengikuti upacara-upacara keagamaan dengan berbagai simbol-simbol yang dikenakannya itu.

Sejalan dengan kecenderungan sikap keberagamaan yang cenderung menampilkan segi bentuk dari pada isi, maka sikap yang oleh Masdar F. Mas'udi disebut sebagai agama privat tersebut kemudian lebih menampilkan, bahkan mungkin mementingkan perilaku keberagamaan

yang bersifat seremonial. Dengan demikian ukuran kesalehan untuk melihat ketaatan keberagamaan seseorang selain dengan segenap simbol-simbol, ditambah dengan ukuran-ukuran keberagamaan yang bersifat seremonial pula. Ketaatan seseorang selain diukur dengan simbol-simbol keberagamaan, juga diukur dengan seberapa banyak seseorang melaksanakan kegiatan keberagamaan yang sifatnya seremonial.

Agama privat yang sesungguhnya adalah independen terhadap negara. Tidak ada korelasi positif antara perilaku pejabat negara yang syarat dengan simbol-simbol dan banyaknya melaksanakan kegiatan-kegiatan seremonial keagamaan dengan kredibilitas pejabat dalam menangani masalah kenegaraan. Sebaliknya, justru sikap dan perilaku keberagamaan seperti itu menjadi "sabun cuci" atas segala tindakan-tindakan in-efisiensi dan korupsi yang dilakukan oleh seorang pejabat⁵³

Kerancuan seperti itulah yang akhirnya membawa bangsa ini terpuruk ke dalam kondisi krisis yang hingga kini masih belum memperlihatkan titik terang. Bahkan suatu hal yang sangat mengejutkan, bahwa bangsa Indonesia yang dikenal sebagai bangsa yang religius yang hampir 100% menganut suatu agama, mayoritas (90%) beragama Islam, menempati urutan teratas sebagai negara paling korup di dunia; negara yang para pejabatnya sangat rajin melaksanakan ibadah-ibadah yang sifatnya seremonial, syarat dengan simbol-simbol keagamaan, negara yang paling banyak memberangkatkan jemaah haji di antara negara-negara Muslim lainnya di dunia; kegiatan keberagamaan begitu marak; masjid-masjid banyak dibangun di seluruh penjuru negeri dan lain sebagainya, suatu hal yang cukup ironis memang.

Melibatkan agama dalam posisi yang seringkali tersubordinasi terhadap negara, mungkin ada manfaatnya (bagi kalangan tertentu). Akan tetapi tampaknya bahaya dan mudaratnya jauh lebih besar ketimbang manfaatnya. Kerugian-kerugian yang diperoleh dengan memposisikan agama seperti itu antara lain adalah: hilangnya kemandirian dan independensi agama. Agama yang sesungguhnya didasarkan atas keikhlasan, menjadi sesuatu yang dipaksakan melalui instrumen negara. Masyarakat agama menjadi tertundukkan dan pada akhirnya berada di bawah kontrol negara. Intervensi negara atas domein keagamaan yang simbolik tersebut cenderung mendiskriminasikan paham/kelompok keagamaan lain. Agama yang seharusnya mengemban misi penyelamat, kemudian menjadi sumber fitnah perpecahan bangsa. Ancaman

disintegrasi bangsa yang melanda bangsa Indonesia saat ini adalah sebagai salah satu sebab dari pemahaman dan penghayatan keagamaan yang simbolik, yang mengartikan bentuk integrasi antara Islam dan negara sampai kepada tataran detail operasional.

Pemahaman keagamaan yang simbolik sebagai akibat dari pandangan holistik terhadap Islam memiliki beberapa implikasi. Di antaranya adalah kecenderungan untuk memahami Islam secara literal yang hanya menekankan dimensi luar, sehingga mengabaikan dimensi kontekstual dan dalam dari prinsip-prinsip Islam. Dalam contohnya yang ekstrim, kecenderungan seperti itu telah menghalangi kaum Muslimin untuk dapat secara jernih memahami pesan-pesan al-Qur'an sebagai instrumen ilahiah yang memberikan panduan nilai-nilai moral dan etis yang benar bagi kehidupan manusia.

Dengan melihat akibat-akibat ataupun kerancuan-kerancuan tersebut, maka upaya yang harus dilakukan adalah mengadakan distingsi mana yang menjadi wilayah garapan negara dan mana yang menjadi wilayah garapan agama. Urusan negara adalah urusan publik, objektif dan terbuka. Di dalamnya warga negara mendapat perlakuan yang sama di depan hukum, tanpa pembedaan atas dasar ras, warna kulit, maupun keyakinan. Demikian pula perlu dilakukan pemilahan mana ajaran agama yang bersifat personal dan mana yang bersifat publik. Pencampuradukkan kedua domein tersebut akan menimbulkan permasalahan-permasalahan yang tidak gampang. Dengan melihat ajaran agama secara proporsional sesuai dengan domeinnya, maka pendekatan yang digunakanpun seharusnya berbeda pula, termasuk rincian praktisnya di lapangan.

Bidang ubudiyah di dalam agama yang umumnya bersifat personal lebih mementingkan bentuk (*ṣall- kamā raaytum-nī uṣalli/khuṣ- 'annī manāsikakum*), berbeda dari bidang muamalah (publik, *-dīn, dunyā, daulah*) yang lebih mementingkan substansinya. Tentang rincian praktisnya di luar tanggung jawab agama, Masyarakat manusia sendirilah yang mengaturnya, sesuai dengan dinamika masyarakat.⁵⁴ Yang terpenting dalam bidang mu'amalah misalnya adalah hak-hak orang-orang terlibat di dalamnya harus ditegakkan, yaitu "keadilan". Demikian juga dalam masalah bernegara, yang terpenting adalah tujuannya. Tujuan bernegara adalah ditegakkannya keadilan demi kesejahteraan bersama. Negara adalah instrumen dalam membantu manusia dalam mewujudkan keadilan itu.

Sejalan dengan hal di atas, Hasan Askari menyebutkan bahwa konsep Islam tentang politik adalah konsep yang ditegakkan di atas keadilan. Demikian juga Karen Armstrong dalam bukunya *Muhammad in Western Attempt to Understanding Islam*, (Upaya Barat Memahami Islam) secara sungguh-sungguh membela Islam atas tuduhan pihak Barat kepada Muhammad; seorang nabi yang sepanjang hidupnya terlibat dalam peperangan sebanyak 80 kali. "what kind of prophet is if? (nabi seperti apa itu). Ia menjawab bahwa misi yang diemban Muhammad adalah keadilan. Ia hanya memasuki wilayah politik karena upayanya dalam menegakkan keadilan, bukan karena untuk memperoleh posisi tertentu.⁵⁵

Atas dasar itu, apapun sistem negara yang dianut, siapapun yang memimpinnya, sejauh sesuai dengan cita-cita keadilan adalah sebagai yang Islami yang umat Islam wajib mendukungnya. Sebaliknya, apapun label, simbol yang digunakan suatu negara, bila tidak sesuai dengan nilai-nilai keadilan merupakan kewajiban umat Islam untuk menolaknya. Dengan prinsip seperti ini bukan berarti simbol tidak menjadi penting, akan tetapi semua itu seharusnya bersifat subordinatif terhadap cita-cita keadilan. Dengan demikian yang disebut negara Islam, jika istilah ini dapat digunakan, adalah negara yang berkeadilan. Itulah sebabnya dalam tradisi bernegara di dalam Islam tidak satupun bentuk pemerintahan yang menjadi cetak biru, sehingga harus dianut oleh umat Islam. Tugas manusia untuk merumuskannya sehingga cita-cita keadilan dapat diwujudkan.

Dalam konteks dunia Islam sekarang, adanya pemikiran atau gagasan yang ingin mendasarkan seluruh kerangka kehidupan sosial, ekonomi, dan politik pada ajaran Islam secara eksklusif, tentu sangat mengkhawatirkan. Bisa jadi mereka tidak menyadari akan hambatan-hambatan dan keterbatasan-keterbatasan yang bakal muncul dalam praktiknya. Upaya-upaya yang mengarah kepada kerangka kehidupan sosial, ekonomi, dan politik kepada Islam secara eksklusif ini dapat disaksikan melalui sejumlah gerakan Islam dengan sejumlah simbol yang tampaknya dilekatkan kepada mereka, seperti revivalisme Islam, kebangkitan Islam, revolusi Islam, atau fundamentalisme Islam.⁵⁶ Gerakan Islam yang seperti ini belakangan tampaknya mendapat lahan subur di Indonesia, sesuatu yang tidak menggembirakan bagi perkembangan Islam ke depan.

Upaya-upaya tersebut mungkin dilakukan dengan tulus, akan tetapi umumnya tidak dipikirkan secara matang, dan pada kenyataannya lebih bersifat apologetik. Gagasan pokok mereka, seperti diutarakan Arkoun, "tetap terpenjara oleh citra kedaerahan dan etnografis, terbelenggu oleh pendapat-pendapat klasik yang dirumuskan secara tidak memadai dalam bentuk slogan-slogan kontemporer⁵⁷ Dengan demikian sekali lagi ditegaskan bahwa corak pemikiran politik Islam yang ideologis ataupun teologis, selain tidak memiliki landasan yang cukup kuat, ternyata juga lebih memberikan implikasi-implikasi yang kurang menguntungkan bagi umat Islam secara keseluruhan.

Memang mengusung Islam menjadi sebuah ideologi, terutama pada aspek politik merupakan hak kolektif umat Islam dalam menentukan nasib sendiri sebagai respon umat Islam dalam menghadapi krisis politik, ekonomi, dan militer yang berlarut-larut. Hal ini adalah fenomena kebangkitan Islam. Permasalahannya adalah bagaimana penerapan syariat Islam itu bisa dilakukan dalam konteks negara modern, tanpa berbenturan dengan hak pribadi maupun kolektif pihak lain, baik di dalam maupun di luar Islam. Solusi permasalahan ini tidaklah mudah, karena persaingan dalam *self determination* tersebut juga akan melahirkan konflik. Untuk itu diperlukan mediasi untuk menjembatani antara pihak-pihak yang sama-sama memiliki hak menentukan nasib sendiri tersebut.

Jika formulasi syariat Islam yang konvensional diterapkan, diduga akan menimbulkan permasalahan-permasalahan, disebabkan adanya sejumlah kelemahan di dalamnya, seperti diskriminasi terhadap kaum wanita dan non-Muslim. Kaum non Muslim akan menjadi warga negara kelas dua. Bahkan pada level internasional, syariat Islam dalam hal tertentu bertentangan dengan hukum-hukum internasional, seperti legitimasi syariat Islam terhadap kekerasan dalam penyebaran agama Islam, serta menafikan prinsip persamaan kedaulatan negara non-Muslim. Dengan kata lain, syariat Islam yang konvensional bertentangan dengan hukum internasional dan HAM. Untuk itu, diperlukan membangun "syariat modern" yang tidak bertentangan dengan konsep "nation state".

Sudah saatnya diperlukan langkah-langkah yang berani, dan revolusioner dalam membangun syariat modern. Langkah inilah yang ditawarkan oleh Mahmoud Thaha yang ia sebut dengan "evolusi legislasi Islam". Gagasan ini memprioritaskan penggunaan nilai-nilai abadi dan fundamental al-Qur'an yang turun pada periode Makkah yang bersifat

universal tanpa membedakan jenis kelamin, ras, dan keyakinan agama. Berbeda dengan ayat-ayat yang turun pada periode Madinah yang cenderung partikular. Penerapan ayat-ayat ideal Makiah pada masa itu belum bisa diterapkan disebabkan situasi dan kondisi masyarakat pada masa itu yang belum siap. Dengan pendekatan seperti ini, kesenjangan antara syariat dengan ketatanegaraan modern yang sangat menekankan hak-hak sipil dapat diatasi.⁵⁸

Selain itu, syariat Islam sebagai istilah untuk penerapan nilai-nilai Islam haruslah diganti dengan istilah lain yang tidak lagi menggunakan idiom-idiom Islam. Dengan demikian umat Islam dituntut harus berani merupah cara pandangnya melepaskan segala idiom-idiom, dan atribut Islam. Artinya pelaksanaan syariat Islam tidak harus dimaknai dengan formalisasi syariat Islam, melainkan dimaknai sebagai adopsi semangat dan pesan syariat itu di dalam sistem hukum nasional. Jadi yang lebih dipentingkan adalah substansinya, esensinya, semangatnya, bukan istilah, simbol atau bahasanya. Sebagai misal vonis mati bagi pelaku pembunuhan tidak harus disebut dengan *qisas*, melainkan istilah lain yang esensinya atau semangatnya sama dengan *qisas*.

Harus diakui bahwa usaha demikian adalah usaha yang teramat berat, dan memerlukan kemauan serta pengkajian yang luar biasa berat pula. Akan tetapi, umat Islam harus berupaya terus menerus tanpa takut dan kenal putus asa. Karena jika persoalan hubungan antara Islam dan negara tidak segera diselesaikan, akan selalu menimbulkan ketegangan-ketegangan, yang pada akhirnya mengganggu proses pembangunan. Jika pembangunan terganggu, yang paling dirugikan adalah umat Islam, sebagai umat terbesar bangsa Indonesia.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pendekatan Islam politik yang ideologis sekaligus teologis yang memandang hubungan integratif antara Islam dan negara dalam arti yang formal, tidak akan membawa keadilan dan kesejahteraan umat Islam. Sebaliknya malah melanggengkan ketegangan-ketegangan antara kedua belah pihak yang sewaktu-waktu dapat meledak. Hubungan integratif yang tidak terpisahkan antara Islam dan negara tidak harus diartikan dalam arti formal, sehingga negara harus menganut ideologi suatu agama (Islam) atau negara harus campur tangan yang terlalu dalam terhadap masalah urusan keagamaan, melainkan harus dimaknai dalam arti substansial atau esensial. Pemahaman demikian mengharuskan negara memberikan

perlakuan yang utama dan menyediakan segala instrumen yang diperlukan oleh agama. Negara juga harus menjadikan nilai-nilai dasar agama sebagai dasar segala kebijakannya. Hanya dengan cara demikianlah hubungan antara Islam dan negara dapat diselesaikan. []

pendekatan ini ditempuh oleh Abd al-Salam dalam pemikirannya terhadap kitab al-Furqan, hlm. 232, sebagaimana dikutip oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

ibid., hlm. 59, (1991) diterjemahkan oleh Ali al-Razid, al-Islam wa Ushul al-Hukm, dimuat dalam Majma' al-Fikr, hlm. 12.

Catatan :

¹Syed Mahmudunnasir, *Islam: Its Concepts & History*, (India-New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 159; K. Ali, *A Study of Islamic History*, terj. Ghufroon A. Mas'adi (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), hlm. 90.

²Alasan-alasan tersebut antara lain: Abu Bakar adalah orang yang selalu ditunjuk oleh nabi untuk mengganti imam shalat di mesjid bila nabi sakit, ia juga salah seorang yang paling disayangi nabi, mertua nabi, orang yang mendampingi nabi ketika nabi hijrah secara diam-diam ke Madinah, dan salah seorang yang mula-mula memeluk Islam. Lihat K. Ali, *op. cit.*, hlm. 90; Mahmudunnasir, *Islam*, hlm. 159.

³Pendapat ini dikemukakan oleh 'Abd as-Salam dalam penjelasannya terhadap kitab *al-Jawharah*, hlm. 232, sebagaimana dikutip oleh 'Alī 'Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣ-ṣ al-Hukm*, disunting oleh Mamd--h Haqqī (Beir--t: 1966), hlm. 12

⁴ *Ibid.*

⁵Ibn Khald-n, *Al-Muqaddimah* (Kairo: 1958), bab III bagian 23, hlm. 180; Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), hlm. 86.

⁶Hisyam Ibn 'Abd al-Malik, adalah khalifah bani Umayyah kesepuluh, meninggal pada 125 H di Rasafah pada usia 55 tahun, 'Abd al-Rāziq, *Al-Islām*, hlm. 19.

⁷Tarih adalah seorang penyair. Nama lengkapnya adalah Tarih Ibn Isma'il as-Saqafi. Ia begitu menyanjung para penguasa dan menempatkan mereka pada posisi yang sakral, sekalipun penguasa zalim.

⁸Walid adalah khalifah kesebelas bani Umayyah, meninggal pada 126 H., lihat 'Abd al-Rāziq, *Al-Islām*, hlm. 20.

⁹ *Ibid.*, hlm. 21.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹Nama lengkapnya adalah Ab- Hasan Alī bin Ḥabīb al-Māwardī al-Basyri (364-450H/975-1059M). Pemikiran politiknya yang cukup terkenal tertuang dalam karyanya *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (*Ajaran-ajaran tentang Pemerintahan*) (Beir--t: Dār al-Fikr, t.th).

¹²Dalam pemikiran politik Islam, kata *imāmah* dan *khilāfah* sering digunakan secara bergantian. Akan tetapi, di kalangan para pemikir Sunni, termasuk al-Māwardī kata *imamah* sering digunakan dari pada kata *khilāfah*. Menurut Mikhail hal ini disebabkan karena umumnya tulisan-tulisan kaum Sunni ditujukan dalam rangka merespon kaum Syi'ah yang sering menggunakan istilah *imāmah* dari pada *khilāfah* untuk menunjuk para pemimpin-pemimpin agung politik keagamaan mereka. Lihat John H. Mikhail, *Māwardī: A Study in Islamic Political Thought*, (Disertasi Ph.D., Harvard University, 1968), hlm. 32.

¹³Al-Māwardī, *Al-Aḥkām*, hlm. 5.

¹⁴Ibn Khald-n, *op. cit.*, hlm. 538.

¹⁵Aristokrasi adalah pemerintahan yang berada di tangan sekelompok kecil orang-orang pilihan atas dasar keturunan atau kedudukan. Oligarki adalah pemerintahan yang dipegang oleh sekelompok kecil orang kaya. Demokrasi adalah negara diperintah langsung oleh seluruh warga negara. Demagogi adalah apabila para warganya memanfaatkan hak-hak politiknya yang diberikan oleh demokrasi secara tidak bertanggungjawab, yang kemudian menimbulkan kekacauan atau anarki.

¹⁶Ibn Abī Rabi, *Sul-k al-Mālik fi Tadbīr al-Mamālik*, (Kairo: Dār al-Sya'b), 1970), hlm. 193-194.

¹⁷ al-Māwardī, *Al-Aḥkām*, hlm. 5

¹⁸Ibn Khald-n, *Muqaddimah*; Rosenthal, *Political Thought*, hlm. 86.

¹⁹Al-Ghazālī, *Kimiya-yi Sa'adah*, Vol. I (Teheran: 1940), hlm. 59, sebagaimana dikutip Din Syamsuddin *Islam dan Politik Era Orde Baru*, (Jakarta: Logos, 2001), hlm. 106.

²⁰Ann K.S. Lambton, "The Theory of Kingship in the Nasehat al-Mulk of Ghazali" dalam *The Islamic Quarterly*, Vol. I, No. 1 (April 1954), hlm. 47-55, sebagaimana dikutip oleh Syamsuddin, *Pemikiran*, hlm. 106.

²¹Karya-karya politik Ibn Taimiyah (661 - 728H/1263 - 1327 M) antara lain tertuang dalam bukunya yang berjudul *Al-Siyāsah al-Syar'īyyah fi Islāh al-Rā'ī wa al-Rā'iyah*.

²²Lihat, Asghar Ali Engineer, *Islam and Its Relevance to Our Age*, (India: Institute of Islamic Studies Bombay, 1987), hlm. 22.

²³Qamaruddin Khan, *Al-Mawardi's Theory of the State*, (Bazman Iqbal, Lahore, tt).

²⁴Az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf*, sebagaimana dikutip 'Abd al-Rāziq, hlm. 40.

²⁵'Abd al-Rāziq, *Al-Islām*, hlm. 20.

²⁶Ab- Alā Maud-dī, "A Political Theory of Islam", dalam bukunya *Islāmic Law and Constitution*, disunting oleh Kurshid Ahmad (Lahore: 1967), hlm. 133.

²⁷ Maud-dī, *Ibid.*, hlm. 53.

²⁸ Maud-dī, *Ibid.*, hlm. 148

²⁹ Maud-dī, *Ibid.*, hlm. hlm. 254.

³⁰Ab- 'Ala Maud--dī, *The Process of Islamic Revolution*, (Lahore: 1955), hlm. 25-26.

³¹Pandangan dunia Islam sebagai ideologi yang ditawarkan Sayyid Qutb termaktub dalam tulisannya yang berjudul "*Khaṣā'is al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqāwamātuhu*", (Cairo: 1962). Konsep ini telah dikemukakan oleh Yvonne Y.

Haddad dalam tulisannya "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival", dalam Esposito, *Voice*, hlm. 73-77.

³² Qutb, *Khaṣā'is*, hlm. 77.

³³ Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, "Agama dan Politik dalam Islam" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol.I, No.1, Juli-Desember 1998, hlm. 48-58.

³⁴ Pada masa nabi misalnya sistem pemerintahan lebih tepat dikatakan sebagai bentuk teokrasi, karena nabi memerintah atas nama Tuhan lewat wahyu yang diterimanya. Kekuasaan negara legislatif, eksekutif dan yudikatif berada di tangan nabi, sekalipun nabi terkadang juga mendelegasikan sebagian kekuasaannya itu kepada orang lain, seperti tampak pada kasus Mu'adz ibn Jabal. Pada masa *al-Khulafā' al-Rasyidun* bentuk negara lebih bersifat republik, karena sistem pemilihan kepala negara dilakukan dengan cara pemilihan/pengangkatan oleh rakyat atau wakilnya serta berdasarkan kualitas individual, bukan berdasarkan kriteria keluarga secara turun-temurun. Pada masa pasca *al-Khulafā' al-Rāsyid-un*, yaitu sejak dinasti Umayyah hingga berakhirnya dinasti Usmani berkembang menjadi monarki. Pada masa kontemporer, bentuk pemerintahan di negara Muslim banyak mengadopsi sistem pemerintahan yang dipraktikkan di dunia Barat (*nation state*). Lihat Masykuri Abdillah "Gagasan dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam *Afkar*, Edisi No.7. Tahun 2000, hlm. 96-111.

³⁵ Michael Hart misalnya, menempatkan Muhammad sebagai orang yang paling berpengaruh dalam sejarah umat manusia, yang ditempatkan pada urutan pertama dari seratus tokoh yang ada. Lihat Michael Hart, *The 100, a Ranking of the Most Influential Persons in History* (New York: Hart Publishing Company, 1978).

³⁶ Artinya: Pada hari ini telah Aku sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barangsiapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

³⁷ Artinya: Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatu pun di dalam Al Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan.

³⁸ Artinya: (Dan ingatlah) akan hari (ketika) Kami, bangkitkan pada tiap-tiap umat seorang saksi atas mereka dari mereka sendiri, dan Kami datangkan kamu (Muhammad) menjadi saksi atas seluruh umat manusia. Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri.

³⁹ Perhitungan tersebut berdasarkan al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI, jilid. 1, hlm. 25.

⁴⁰ Lihat Harun Nasution dkk, "Hubungan Islam dan Negara" dalam *Dialog*, edisi No.19 September 1985 Tahun IX, Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI.

⁴¹ Lihat, *Tafsir Al-Qur'an Al Azim*, jilid 1, hlm. 12.

⁴² Lihat, *Al-Kasysyāf*, jilid. 1, hlm. 404.

⁴³ *Tafsir Al-Qur'an al-Azim*, jilid II, hlm. 131.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 582.

⁴⁵ Bandingkan, Jalaluddin Rahmat, "Agama Sebagai Sumber Etika Kebangsaan", Makalah dalam Simposium Nasional, Jakarta: IAIN Syahid Jakarta, 1988.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Bahasan yang khusus mengkaji persoalan sekitar syariat Islam dapat dilihat dalam Kurniawan Zein, Sarifuddin HA (ed.) *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No*, (Jakarta: Paramadina, 2001); Jurnal *Tashwirul Afkar*, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, edisi No.12 Tahun 2002, (Jakarta: Lakpesdam-Taf, 2002).

⁴⁸ Informasi lebih lanjut praktik penyelenggaraan negara di sejumlah negara yang menggunakan atribut Islam, dapat dilihat dalam uraian Asghar Ali Engineer, *Islam and Its Relevance to Our Age*, (India: Institute of Islamic Studies Bombay, 1987), hlm. 57-72.

⁴⁹ Lihat Ibn Hisyam, *Sīrah*, Vol. 1 (Cairo, 1332H); lihat juga Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: a Translation of Ibn Ishaq's Sira Rasul Allah* (London, 1955).

⁵⁰ Engineer, *Islam*, hlm. 20.

⁵¹ Fenomena tersebut dapat disaksikan, khususnya selama Era Orde Baru di bawah kepemimpinan Soeharto, terutama sejak pertengahan tahun 70-an hingga akhir kekuasaannya. Betapa banyak umat Islam menggantungkan harapannya untuk membangun mesjid melalui Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila. Pada saat yang sama umat Islam melalui institusi negara merasa keberatan dan selanjutnya memohon bantuan melalui aparat negara untuk mengawasi berdirinya sejumlah tempat ibadah agama-agama lain. Demikian juga dalam mengembangkan ajarannya (berdakwah), umat Islam meminta bantuan negara ketika tidak berdaya berhadapan dengan misi Kristen. Umat Islam mengembangkan opini publik dengan "isu Kristenisasi". Kristenisasi dianggap sebagai perlakuan tidak adil terhadap Islam, pada hal pada saat yang sama umat Islam juga gencar melakukan Islamisasi.

⁵² Lihat bukunya, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).

⁵³ Lihat, Masdar F. Mas'udi dalam Simposium Nasional "Format Baru Gerakan Keagamaan" yang dilaksanakan oleh Forum Komunikasi Mahasiswa Pascasarjana IAIN Jakarta, 6 Agustus 1998.

⁵⁴Bidang-bidang publik khususnya bentuk *mu'amalah* yang dikenal di dalam fikih adalah hasil kreasi masyarakat Arab seperti istilah *bay'* (jual beli), *rahn* (gadai), *Isālam* (tempah), dan *ijārah* (sewa-menyewa), bukan murni kreasi Islam.

⁵⁵Jalaluddin Rakhmat, *op. cit.*

⁵⁶Arkoun mengidentifikasi adanya dua kelompok pendukung ideologi ini. *Pertama*, adalah mereka yang menikmati posisi sosial ekonomi yang menguntungkan bersedia untuk berkompromi dan menganut pandangan-pandangan keislaman yang bersifat konservatif. Sebab mereka ini tidak mempunyai akses kepada modernitas pemikiran. *Kedua*, mereka yang belajar ilmu teknik cenderung untuk mendukung gerakan fundamentalisme, karena mereka tidak mempunyai kesadaran akan pandangan-pandangan kritis yang berkembang di bidang ilmu humaniora dan sosial, khususnya sejarah. lihat bukunya, *The Concept of Authority in Islamic Thought*, Klauss Ferdinand and Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, (London: Curzon Press, 1988), hlm. 70-71.

⁵⁷Mohammed Arkoun, *op. cit.*, hlm. 72-73 dan 53. Lihat juga, Nurcholish madjid "Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Penyegaran Kembali Pemahaman Keagamaan", dalam Charles Kurzman (Editor), *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2001).

⁵⁸Bandingkan dengan Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward and Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law*, edisi Indonesia *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Azasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, (Yogyakarta: LKiS, 1994); Tore Lindh & Kari Vogt (ed.), *Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders*, (Norwegia: Nordic Human Rights Publications, 1993).

Dialog Islam-Barat : Analisis Semiotik Terhadap Filsafat Bahasa Wittgenstein

Hasyimsyah Nasution

Secara ekstrim kehidupan manusia merupakan permainan bahasa, karena itu tidak heran perjalanan sejarah sepenuhnya tertuang dalam ungkapan bahasa. Termasuk dalam hal ini sistem filsafat dapat dipandang sebagai penyusunan bahasa. Dalam sosialisasi hasil pemikiran, bahasa memegang peranan utama dalam melakukan verifikasi sebagai suatu ketentuan ilmiah.¹ Namun, *style* bahasa tidak terlepas dari berbagai unsur yang membentuk watak si pemakai bahasa.

Kehadiran bahasa dalam kehidupan manusia tidak sekedar alat komunikasi, menyampaikan pikiran, perasaan atau apa saja yang terkesan bagi seseorang atau kelompok. Bahkan, bahasa dianggap sebagai barometer tingkat kebudayaan suatu etnis atau *nation*. Dengan demikian, perkembangan bahasa mengikuti kemajuan masyarakat. Inilah salah satu faktor kendala dalam mengalihbahasakan suatu gagasan tertulis seperti buku, karena dimungkinkan masyarakat yang menjadi pengalih bahasa tersebut belum sampai memikirkan hal-hal dimaksud, sehingga padanan kata-kata yang tepat teramat sulit dicari dalam menggambarkan ide sebagai yang termaktub dalam buku asli. Dengan posisi bahasa yang strategis itulah, Ernst Cassirer menyebutkan manusia sebagai *animal symbolicum*.²

Dalam kajian keagamaan, persoalan bahasa merupakan hal yang prinsipil, karena menghayati ajaran agama harus merujuk kepada

pemberitaan kitab suci. Isi kitab suci itu sendiri tertuang dalam bahasa *hieroglifis* dan *hieratis*.³ Keliru kalau dianggap kitab suci, termasuk al-Qur'an, menggunakan bahasa *demotis* yang bersifat deskriptif, kendatipun objek pembicaraan menyangkut narasi historis. Karena itu, tidak gamblang menangkap substansinya, dan tidak heran kalau kemudian menimbulkan perbedaan pemahaman yang mengakibatkan munculnya aliran-aliran.

Di kalangan umat Islam terdapat anggapan umum bahwa *i'jāz al-Qur'ān*, di samping terdapat pada sebagai muatan isinya yang bertentangan dengan kebiasaan masyarakat (*khāriq al-'adah*), yang tak kalah pentingnya adalah pada bahasa al-Qur'an yang berbahasa Arab yang merupakan perlambang kebanggaan bangsa Arab pada waktu itu. Sesuai dengan sifat kemukjizatannya, secara bertahap al-Qur'an menantang masyarakat pada waktu itu untuk: (1) membuat semisal al-Qur'an (al-Isrā'/17: 88); (2) membuat 10 surat (H-d/11: 13); (3) membuat suatu surat (Y-nus/10: 38). *Balāgh al-Qur'an* yang demikian tinggi diakui oleh semua pihak, baik oleh umat Islam maupun Islamolog yang netral ilmu. Bahasa al-Qur'an berbeda sekali dari kitab-kitab Hadis dan kitab-kitab karangan. Ulama Islam, baik yang ditulis pada masa klasik maupun modern. Apalagi dalam periwayatan Hadits dibenarkan dengan *ma'na*. Hal itu menjadi sebab timbulnya perbedaan lafaz dalam Hadits. Sedangkan dalam al-Qur'an tidak demikian halnya. Lafaz dan *ma'na* al-Qur'an adalah mutawatir atau *qat'ī al-wur-d*.

Dalam awal perkembangan Islam, pemahaman terhadap al-Qur'an selalu mengacu kepada Nabi Muhammad sebagai Rasulullah yang bertanggung jawab sepenuhnya tentang keabsahan isi dan teksnya. Sementara para sahabat ditandai dengan loyalitas yang tinggi terhadap Nabi, sehingga segala sesuatu yang muncul dapat diselesaikan oleh Nabi. Hal ini dapat dimaklumi, karena para sahabat tersebut hidup dan bergaul bersama Nabi. Mereka melihat dan turut merasakan sebagian dari penderitaan Nabi. Tetapi pada generasi selanjutnya, sebagian penyelesaian yang ditawarkan oleh Nabi tersebut dipersoalkan keabsahannya kembali, dan posisi Muhammad ketika memberikan penjelasan tentang persoalan dimaksud. Apakah dalam kedudukannya sebagai Rasulullah, sehingga dapat dikategorikan sebagai bagian dari wahyu, ataukah Nabi Muhammad dalam menjelaskan masalah dimaksud dalam kapasitasnya sebagai pribadi dan manusia biasa, di mana dimungkinkan orang lain dapat menawarkan hal yang sama bahkan boleh lebih baik. Dengan kata lain, tidak mustahil terdapat kekeliruan dalam

tawaran tersebut, dan bukan sesuatu yang istimewa kalau ternyata benar tawaran itu.

Hal lain yang perlu diperhatikan dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman adalah keberpihakan penguasa atas perkembangan politik terhadap aliran tertentu dalam memahami al-Qur'an. Hal itu telah tampak semenjak masa Daulah Umayyah, lebih-lebih pada masa Al-Mutawakkil dari Dinasti Abbasiyah.

Mengingat posisi sentral al-Qur'an dalam kehidupan beragama, adalah signifikan menganalisis akar-akar permasalahan timbulnya perbedaan persepsi dalam memberikan interpretasi terhadap al-Qur'an dengan menyoroti aspek kebahasaannya, khususnya dengan kaca mata filsafat bahasa Wittgenstein.

Ludwig Wittgenstein

Ludwig Josef Johann Wittgenstein dilahirkan di Wina (Austria) pada tanggal 26 April 1889, dan meninggal di Cambridge pada tahun 1951. Ia adalah seorang filsuf abad XX yang sangat berpengaruh terhadap filsuf seaman dan setelah.⁴

Wittgenstein dikenal lewat dua karyanya yang menitiktekan aspek kajian filsafat pada persoalan-persoalan *linguistic analysis*. Karya pertamanya berjudul *Tractatus logico-philosophicus*, 1921 (Ulasan-ulasan Logis dan Filosofis) mempengaruhi lingkungan Wina secara mendalam, terutama kira-kira satu dasawarsa sebelum Perang Dunia Kedua (PD.II.). Karya lainnya adalah *Philosophical Investigations*, 1953, yang merupakan koreksi terhadap corak berpikir filsafat yang ditawarkan sebelumnya, dan menjadi titik pangkal analisis bahasa. Pemikiran yang tertuang dalam buku tersebut sangat berpengaruh terhadap filsafat analitis dan neo-positivisme di Inggris, terutama di Cambridge pada mula perkembangannya, dan di Oxford setelah PD II. Karena terdapat perbedaan yang tajam antara kedua karya tersebut, maka sering disebut pertamanya dengan "Wittgenstein I" dan buku keduanya dengan "Wittgenstein II".

Dalam *Tractatus Logica Philosophicus*, Wittgenstein mengajukan pertanyaan pokok: bagaimana mungkin bahwa manusia mengatakan sesuatu yang dapat dimengerti oleh orang lain? Kita hanya memakai kata-kata dan kalimat, dan itu cukup untuk meneruskan isi pemikiran kita kepada orang lain. Kesimpulan Wittgenstein bahwa itu hanya mungkin karena bahasa merupakan suatu gambaran, suatu *picture* dari realitas.⁵

Bahasa “memperlihatkan” (*show*) artinya atau makna itu tidak lain daripada penggambaran suatu keadaan faktual dalam realitas melalui bahasa.

Dalam bahasa sehari-hari tidak begitu kelihatan bahwa ucapan-ucapan menggambarkan dunia, tetapi kalimat yang dipakai dapat dianalisis menjadi sejumlah proposisi sederhana, dan semua ucapan kita sendiri dari nama-nama. Suatu nama menunjuk kepada suatu objek dalam realitas. Tetapi nama-nama tersendiri tidak mempunyai makna. Nama-nama tersendiri tidak mengatakan sesuatu dan akibatnya tidak mungkin bersifat benar atau tidak benar. Hanya proposisilah yang mempunyai makna.⁶

Konsekuensi dari pemikiran tersebut bahwa hal-hal yang bersifat metafisis tidak merupakan hal yang faktual-realistis, seperti etika, estetika, dan teologi. Bidang tersebut dinamakannya sebagai bidang yang tak dikatakan dengan bahasa atau dengan kata lain tidak merupakan *picture*, maka tidak mempunyai arti. Bagi Wittgenstein, mengenai yang tidak dapat dikatakan lebih baik diam (*what we cannot speak about we must pass over in silence*). Kalaupun kebenaran bidang metafisis itu ada, tetapi tidak terungkap dalam bahasa deskriptif dan tidak bisa dijadikan sebagai *a priori*.

Pemikiran anti-metafisis ini bukan hal yang baru dalam sejarah filsafat. Kant telah melakukannya, bahkan secara gencar dilancarkan oleh penganjur materialisme dengan segala bentuk pengembangannya, seperti positivisme. Yang baru pada Wittgenstein adalah ia menyatakan bahwa metafisika tidak bermakna atas nama suatu “logika bahasa”. Hal itu sejalan dengan tugas filsafat yang hanya mengatakan kepada orang apa yang dapat dikatakan dan apa yang tidak dapat dikatakan. Jadi, filsafat bukanlah suatu ajaran sebagaimana halnya etika dan teologi. Filsafat adalah suatu aktivitas.

Sebagai filsuf yang terus mencari wujud pemikiran yang lebih utuh dan kesempurnaan, Wittgenstein mengkritik sendiri sebagian pendapatnya sebagai yang tertuang dalam karya pertamanya, *Tractatus Logica Philosophicus*. Dalam buku keduanya, *Philosophical Investigations* ia menolak terutama dalam tiga hal, yaitu⁽¹⁾ bahwa bahasa hanya dipakai untuk satu tujuan, yakni menetapkan *states of affairs* (keadaan-keadaan faktual),⁽²⁾ bahwa kalimat-kalimat mendapat maknanya dengan satu cara saja, yakni menggambarkan suatu keadaan faktual, dan⁽³⁾ bahwa setiap

jenis bahasa dapat dirumuskan dalam bahasa logika yang sempurna, biarpun pada pandangan pertama barangkali sukar untuk dilihat.

Lebih jauh dalam buku tersebut, Wittgenstein beralih dari teori *picture* kepada teori makna dalam penggunaan (*meaning in use*) dan teori permainan bahasa (*language games*). Dalam *meaning in use*, Wittgenstein menyatakan bahwa masalah bahasa pertama-tama adalah masalah menggunakan beberapa bunyi tertentu. Dalam kenyataannya sebuah tanda menjadi mati, hidup, atau bermakna, terletak pada penggunaan. Penggunaan suatu tanda merupakan nafas kehidupan tanda bersangkutan.

Peralihan dari persoalan makna kepada makna dalam penggunaan, didasarkan pada pengertian umum bahwa makna sebuah kata adalah objek dilambangkannya. Misalnya, kambing, kuda, pohon, dan kusri. Kata-kata ini bermakna karena menamakan sesuatu. Tetapi terdapat banyak kata yang tidak menunjukkan benda, misalnya sudah, boleh, maka, dan. Karena itu jangan ditanyakan apa arti sebuah kata, tetapi bagaimana sebuah kata digunakan (*Don't ask for the meaning, ask for the use*), inilah semboyan para pendukung filsafat Wittgenstein. Filsuf yang semacam ini dikenal dengan *ordinary language philosopher*.

Dalam kaitannya dengan permainan bahasa (*language games*), harus dipahami bahwa bahasa merupakan sebuah fenomena yang kompleks.⁷ Di dalamnya terdapat permainan yang tak terkira jumlahnya. Dengan bahasa yang sama kita dapat memaparkan sesuatu, memberi perintah, menanyakan, berterima kasih, berdoa, bernyanyi, dan sebagainya. Bahasa bagaikan alat-alat pertukangan dalam tas seorang tukang sebagaimana tidak ada satu penggunaan pasti dan sangat terbatas pada suatu alat. Ada macam-macam alat yang mempunyai macam-macam fungsi. Demikian pula bahasa, tidak ada penggunaan pasti dan ketat tiap-tiap kata. Kata-kata bagaikan buah catur yang dapat dimainkan kesegala macam arah. Kata-kata yang dipakai mendapat maknanya dalam aktivitas (*speaking of language is part of an activity, or of a form of life*), karena itu makna suatu kalimat selalu tergantung pada cara dipakainya kalimat tersebut. Dengan perkataan lain, makna suatu kalimat dapat dimengerti sebagai penggunaan kalimat itu. Dengan demikian, sifat bahasa itu sendiri memberi peluang timbulnya salah pengertian.

Dalam permainan bahasa beberapa pikiran pokok perlu diperhatikan: (1) ada banyak permainan bahasa tetapi tidak ada hakikat

yang sama di antara permainan-permainan itu hanya dikenal kesamaan keluarga. Dengan itu tidak mungkin menentukan dengan persis batas-batas pemahaman mengenai permainan. Yang mungkin dilakukan ialah melacak batas-batas untuk mengetahui apakah hal itu dapat disebut suatu permainan atau tidak. Batas-batas permainan itu sendiri kabur dan sulit dipahami; (3) kendatipun orang tidak tahu persis sebuah permainan, tetapi ia tahu apa yang dapat dibuat dengan sebuah permainan. Permainan memang sebuah konsep yang sangat halus dan sulit didefinisikan. Kita tidak dapat menjelaskan dengan tuntas konsep permainan. Kita hanya menyampaikan contoh-contoh permainan yang berbeda-beda.

Berdasarkan pemikiran di atas maka tugas filsafat tidak campur tangan dalam pemakaian bahasa yang konkret, akhirnya ia hanya dapat melukiskan pemakaian itu, dan membiarkan segalanya seperti apa adanya (*Philosophy may in no way interfere with the actual use of language, it can in the end only describe it, ... It leaves everything as it is*).⁸ Filsafat hanya menyelidiki permainan-permainan bahasa yang berbeda-beda, menunjukkan aturan-aturan yang berlaku di dalamnya, menetapkan logikanya, dan sebagainya. Jadi, cara menangani suatu masalah oleh filsuf dapat dibandingkan dengan pengobatan suatu penyakit (*The philosopher's treatment of a question is like the treatment of an illness*).

Kedudukan Bahasa dalam Kajian Keislaman

Umat Islam menyadari bahwa ajaran Islam yang termaktub dalam al-Qur'an bersumber dari luar diri manusia, yakni Allah swt., dan bersifat independen. Namun demikian, al-Qur'an tidak mengklaim dirinya sebagai satu-satunya sumber ajaran Islam yang harus diamalkan. Al-Qur'an memberi peluang yang luas kepada nalar insani melalui para rasul-Nya dan "pemimpin umat Islam". Bahkan, dimungkinkan bagi semua umat Islam untuk beramal sesuai dengan pemahamannya, asalkan tetap konsisten dan dijiwai oleh keimanan yang kuat kepada Allah dan merupakan refleksi terhadap penghayatan yang mendalam akan makna al-Qur'an.⁹

Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama Islam, tidak seluruh redaksinya memberikan suatu pengertian atau hukum secara tegas, pasti, dan rinci (*qaṭ'ī al-dalālah*) sehingga merupakan paket aturan siap pakai yang tidak lagi memerlukan rincian penjelasan. Tetapi, kenyataan menunjukkan bahwa cukup banyak redaksi yang bersifat global, *khāfi*,

musykil, dan *mutasyābih*. Bahkan, dalam banyak hal al-Qur'an hanya memaparkan norma-norma dan nilai-nilai universal. Untuk mengamalkan ayat-ayat yang bersifat demikian tentu memerlukan penjelasan dan rincian lebih lanjut. Kenyataan ini tidak dipandang sebagai kekurangan al-Qur'an, melainkan merupakan kelebihan yang menyebabkannya senantiasa *up to date* dan relevan untuk setiap tempat dan zaman (*ṣāliḥ li kulli makān wa zamān*), sejalan dengan kedudukannya sebagai sumber syari'at samawi yang terakhir.¹⁰

Untuk mengetahui redaksi al-Qur'an secara utuh, haruslah melalui penjelasan melalui pemilik redaksi tersebut, Allah atau pihak yang diberi wewenang untuk menjelaskannya.¹¹ Karena itu, untuk memahami maksud sebuah ayat atau lafaz yang sulit dimengerti, harus dicari penjelasannya terlebih dahulu dalam al-Qur'an itu sendiri dan kemudian dalam sunnah Nabi.¹² Apabila upaya tersebut belum membuahkan hasil, hendaklah diperhatikan konteks atau situasi dan kondisi yang melatarbelakangi turunnya ayat, yang lazim disebut *asbāb al-nuzul*,¹³ karena konteks itu dapat memberikan penjelasan tentang maksud dan implikasi sebuah ayat dan memberikan bahan untuk melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikan sikap ayat itu dalam situasi yang berbeda.¹⁴ Jika upaya ini belum juga dapat membantu pengungkapan "misteri" ayat dimaksud, maka ijtihad-penggunaan akal secara murni-harus dilakukan,¹⁵ dengan tetap mengacu kepada teks ayat atau Hadits Nabi yang sahih. Pendekatan kebahasaan ini menjadi salah satu tema sentral kajian Ulama Usul Fikih.

Dimungkinkannya pemakaian *asbāb al-nuzul* ini karena ada beberapa ayat yang tidak membenarkan berprasangka salah atau jelek terhadap sesuatu dalam memutuskan sesuatu persoalan atau sikap *a priori*, terutama dalam kaitannya dengan masalah sosial-muamalah. Yang harus dikembangkan adalah sikap *a post teriori* atau *ḥusn al-zān*.¹⁶

Analisis

Beberapa ayat dalam al-Qur'an menegaskan bahwa makna al-Qur'an dilambangkan dengan bahasa Arab (Yusuf/12:2) dan Nabi Muhammad adalah sebagai perantaranya adalah manusia biasa seperti halnya manusia lainnya. (al-Kahfi/18:110).¹⁷ kedua ayat tersebut memberikan gambaran bahwa al-Qur'an itu turun dari Allah swt., sesuatu yang bersifat non-materi, transenden, dan supranatural, tetapi makna

yang dikandung oleh al-Qur'an itu telah diformulasikan dengan lambang-lambang bahasa manusia lewat perantara Nabi Muhammad. Clifford Geertz menyebutkan walaupun bahwa Muhammad melihat dirinya sendiri semata-mata sebagai wahana bagi sabda Tuhan, tetapi arah minat keagamaannya tidaklah transenden melainkan berpaut kepada dunia nyata.¹⁸

Namun demikian, timbul pertanyaan mendasar: apakah formulasi ayat tersebut dikemukakan oleh Nabi Muhammad dalam kapasitasnya sebagai manusia yang tidak luput dari kekeliruan, karena dalam batas-batas norma setiap manusia akan mengalami masa-masa kejenuhan, batas optimal kekuatan fisik, dan jangkauan pengamatan indra yang nisbi. Jika demikian halnya, Muhammad sebagai manusia biasa akan dimungkinkan formulasi lambang bahasa yang dikemukakannya tersebut untuk merangkum pesan wahyu yang diterimanya akan tetap terdapat celah-celah "kering" dari pesan ilahiyah, karena tidak dapat tertampung dalam perlambang yang dipergunakan oleh Nabi Muhammad. Hal ini disebabkan saratnya makna atau kedalaman makna tersebut terlalu agung sifatnya sehingga tidak ada lambang bunyi atau kata yang dapat dijadikan sebagai wahana padanannya. Jika hal itu yang terjadi, keutuhan pesan menjadi terganggu. Yang timbul adalah reduksi pemaknaan, karena ada pesan yang tercecer dan tidak tersampaikan kepada umat sebagai akhir sasaran wahyu. Jadi, kendatipun Nabi Muhammad mempunyai kemampuan luar biasa untuk menangkap semua pesan ilahi, tetapi ia akan mengalami kesulitan untuk menentukan atau mencari perlambang bunyi dan kata, sehingga dijumpai dalam al-Qur'an istilah-istilah serapan dari bahasa yang bukan Arab, seperti bahasa Persia, Semit, Syria, dan Yunani. Bahkan, boleh jadi terdapat kata-kata baru yang dibuat oleh Nabi Muhammad sendiri. Karena itu, tidak tertutup kemungkinan timbulnya *misperception* antara Nabi Muhammad sebagai perantara yang bertindak sebagai komunikator dengan umat manusia pada masanya sebagai penerima pesan atau komunikan.

Jika pernyataan di atas dibenarkan sebagai alternatif jawaban, berbagai kemungkinan akan dapat diajukan, antara lain: Allah sebagai suatu zat Yang Maha Rahman dan Maha Rahim—terus memberikan hidayah kepada manusia pada setiap tempat dan setiap generasi—akan selalu memunculkan seorang atau lebih manusia pembaharu untuk menyapaikan atau untuk menjabarkan pesan ilahiyah tersebut.¹⁹ Jika tidak demikian halnya, maka agama yang diturunkan Allah untuk manusia

adalah agama yang membawa kepada statis, sementara sifat manusia itu dinamis, terus mengalami pertumbuhan dan perkembangan, terbukti dengan adanya *invention* dan *discovery* yang kualitasnya semakin hari semakin canggih dan cepat. Hal ini juga berarti bahwa kontak manusia dengan Tuhan tidak akan terputus. Nur ilahi terus menyinari nur insani. Pendirian semacam ini tumbuh subur dan terpelihara dikalangan kaum sufi.

Dalam agama Kristen dikenal *illumination*, yaitu mereka yang meninggalkan kehidupan dunia, selalu dekat dengan Tuhannya dan tetap berbakti kepada kemanusiaan akan mendapat pelimpahan dari Tuhan. Konsekuensi pandangan ini, khususnya pada agama Katolik dikenal adanya orang atau kelompok suci. Mereka di samping bertanggungjawab terhadap jemaatnya, juga diakui secara imani keabsahan seluruh titahnya karena telah mendapatkan *illumination* dari Tuhan. Apa yang dirumuskan oleh orang-orang suci tersebut merupakan ajaran resmi, dan wajib diimani. Bahkan, sesungguhnya keseluruhan muatan *bible* adalah refleksi iman para rasul berkat adanya *Illumination*. Jadi, tidak heran kalau para penulis *Bible*—Lucas, Yohanes, Matius, dan Markus maupun Paulus—tidak bertemu secara fisik dan tidak satu generasi dengan Yesus Kristus, tetapi hasil "intuisi" mereka dapat dianggap sebagai kitab suci setelah mendapat pengesahan dalam Konsili Nicea. Kepercayaan semacam ini melahirkan kependetaan, baik secara hirarkis—paus, kardinal, uskup, pastor—maupun secara material. Kenyataan ini menimbulkan klasifikasi kualitas dalam pengamalan ajaran agama, sekaligus membentuk strata sosial sebagai terlihat pada Abad Pertengahan di Barat. Posisi strata kependetaan/gereja menduduki tempat terhormat dan menentukan semua aspek kehidupan manusia, termasuk urusan kenegaraan. Orang-orang suci/gereja tersebut menjadi wakil resmi Tuhan di muka bumi sekaligus sebagai pemegang kekuasaan. Adapun kekuasaan raja merupakan kekuasaan semu yang diberikan Tuhan, karena itu, raja harus tunduk dan mengabdikan kepada kepentingan gereja. Inilah kemudian menjadi penyebab timbulnya gejolak sosial, karena terjadi kolusi antara kaum bangsawan sebagai tuan tanah dan pemegang prioritas calon pendeta, raja sebagai pemegang pucuk kekuasaan, dan gereja sebagai pengatur agama masyarakat. Kelas atau strata masyarakat lainnya terabaikan, termasuk para cendekiawan. Kemudian muncul revolusi-revolusi dalam berbagai bidang, seperti bidang politik yang melahirkan gagasan sekularisasi, yaitu gerakan yang ingin memisahkan agama dari urusan-urusan kenegaraan.

Untuk meletakkan orisinalitas al-Qur'an sebagai wahyu murni dari Allah tanpa campur tangan manusia, mayoritas umat Islam beraliran Ahli Sunnah wal Jama'ah (Asy'ariyah dan Maturidiyah) meyakini bahwa kemukjizatan al-Qur'an bukan saja pada kandungan isinya, juga pada bahasa yang dipergunakannya, seluruhnya berasal dari Allah swt., dengan kata lain bersifat *qadīm*. Hal ini dibuktikan dengan beberapa keistimewaan al-Qur'an, seperti kefasihan—khususnya pada susunan lafaz—dan *balagh* yang tidak tertandingi oleh ahli-ahli sastra Arab.²⁰ Dengan demikian bahasa al-Qur'an berbeda dari bahasa hadis *mutawātir lafzī* yang sepenuhnya merupakan bahasa Nabi Muhammad. Lain halnya dengan Mu'tazilah yang mengatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an hanya pada kandungan isi atau maknanya, seperti dari segi ilmu pengetahuan, dari segi *tasyrī'*, dan dari segi pemberitaan alam gaib. Sedangkan segi bahasa adalah diciptakan (*hadis*). Dengan demikian, kesakralan al-Qur'an terletak pada maknanya, bukan pada tulisan bahasanya. Pemikiran Mu'tazilah semacam ini membawa konsekuensi bahwa yang dipahami pada al-Qur'an adalah makna batin atau substansinya, bukan pada makna zahir ayat. Untuk itu diperlukan pengkajian secara filosofis dalam menangkap makna dimaksud.

Pertentangan pendapat antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah tersebut dicatat dalam sejarah membawa tragedi *miḥnah* (*inquisition*) yang berakhir dengan tindakan pembumihangusan sejumlah naskah filsafat kaum Mu'tazilah oleh Al-Mutawakkil dari Dinasti Abbasiyah.

Sebagai diutarakan di atas, Wittgenstein menganggap persoalan teologis atau agama melampaui batas-batas bahasa. Kalaupun ada wujudnya, tetapi tidak terkatakan. Karena objeknya tidak realitas dan tidak dapat diindera eksistensinya, maka tidak mungkin tergambarkan. Tentu pernyataan Wittgenstein tersebut merupakan generalisasi terhadap semua agama yang ada dalam pengamatannya, yaitu Yahudi, Protestan, dan Katolik. Ketiga agama tersebut yang dominan di Eropa di kala hidupnya dan saat ini. Memang ajaran ketiga agama itu bersifat imani yang bertumpu pada prihal "alam gaib" dan sejarah—dalam pengertian tradisional—"tidak memadai" hal-hal yang bersifat pengaturan hidup antara manusia disinggung dalam kitab suci ketiga agama itu. Karena itulah dalam Penyiaran Injil (PI) tetap mengakomodir tradisi masyarakat setempat.

Dalam kaitannya dengan ajaran Islam, di samping hal-hal yang bersifat *ta'abbudi*—yang harus diikuti tanpa *reserve*—juga dikenal hal-hal yang bersifat *ta'aqquli*, yakni ajaran-ajaran yang masih diberi peluang kepada nalar dan pengamatan indra untuk mencerna dan mengelaborasi sesuai dengan konteks tempat dan jaman. Biasanya hal-hal yang bersifat *ta'aqquli* ini berkaitan dengan kehidupan sosial. Jika demikian halnya, maka apa yang disebutkan oleh Wittgenstein tidak sepenuhnya berlaku dalam Islam.

Apabila yang menjadi ukuran kemajuan suatu bangsa tercermin dalam bahasa yang mereka gunakan, maka Islam dapat dianggap tetap relevan dengan perkembangan masyarakat. Karena ungkapan al-Qur'an, terutama yang berkaitan dengan masalah sosial adalah merupakan simbol, bukan merupakan hakikat yang baku, dan harus dipahami bukanlah apa yang tersurat saja, tapi yang tak kalah pentingnya adalah makna yang tak tersuruk dan tersirat dari lambang-lambang yang dikandung ayat-tersebut, justru seperti inilah yang ditawarkan oleh muslim modernis. Dengan demikian, jika yang dikhawatirkan oleh Wittgenstein agar bahasa tidak merupakan lambang yang kosong dan tidak merupakan sesuatu yang khayal, maka Muslim modernis telah bergerak lebih maju, yaitu bukan hanya sekedar adanya *picture*, yang utama adalah tidak kosong dari makna atau nilai.

Dalam kaitannya dengan peribadatan, dapat dipahami bahwa Islam sebagai agama memiliki ajaran-ajaran yang memberi motivasi kehidupan kepada para penganutnya, yakni motivasi untuk mengerjakan sesuatu yang baik dengan adanya surga, dan motivasi untuk meninggalkan segala bentuk kejahatan dengan adanya neraka. Adapun berita-berita tentang alam gaib, dalam visi ilmiah Barat merupakan suatu yang tidak dapat diverifikasi. Namun, visi Islam tidak melihat persoalan kehidupan manusia sebatas jaman yang dialaminya, melainkan juga jaman lampau, sedang bahkan yang akan datang setelah kehidupan dunia ini. Kesemuanya ini dianggap sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan. Dengan demikian, pengertian realitas menjadi tidak sama.

Yang paling terpenting ditangkap dari filsafat Wittgenstein I adalah komitmennya tentang hubungan realitas dengan bahasa, bahwa bahasa adalah sebatas dunia pemakai bahasa. Dengan kata lain, ungkapan suatu bahasa tidak melewati batas-batas dunia manusia, tidak merupakan slogan kosong. Lebih jauh, karena batas-batas dunia realitas (*'ālam syahādah*)

terus bergerak maju menggeser apa yang sebelumnya diduga sebagai tapal alam gaib. Berkat penemuan ilmu dan teknologi mutakhir maka dunia realitas itu sendiri semakin membesar yang pada gilirannya memperluas cakupan bahasa. Sampai di mana batas dimaksud akan berhenti, akankah terungkap semua misteri alam gaib dan terpindahkan menjadi 'alam syahadah, sejarahlah yang akan mencatat kelak. Terlepas dari itu, harus ditangkap dari filsafat Wittgenstein I tersebut bahwa membahasakan realitas haruslah dapat di cerna. Pesan agamapun haruslah dibahasakan dalam wujud realitas untuk dapat dicerna penganut dan peminatnya agar mudah dihayati. Karena sesuatu yang berlebihan menekankan pada idealis murni, akan lebih banyak mengantar kepada peninabobokan yang pada gilirannya mengurangi energi dan penambah etos pemalas, sementara ia sadar berada pada alam dunia yang dikelilingi oleh realitas yang bergerak maju.

Dalam perbincangan filsafat, sejak lama telah dipersoalkan mengenai kata-kata yang bersifat umum. Apakah kata yang bersifat umum tersebut memiliki wujudnya dalam alam realitas, atau tidak. Dalam hal ini timbul dua aliran, yaitu aliran realisme dan nominalisme. Aliran realisme (*al-wujudiyah*) berpendapat bahwa kata atau pengertian umum tersebut mempunyai imbalan dalam kenyataan. Sedangkan aliran nominalisme (*al-ismiyah*) mengatakan bahwa kata atau pengertian umum tidak ada wujudnya kenyataan, hanyalah suatu nama (*nomen*) yang menunjukkan kumpulan. Roscelin (1045–1120) mengatakan: *no basis in reality, or objective counterpart*. Yang mempunyai wujud adalah kata yang bersifat partikular atau khusus menunjuk kepada suatu objek. Kalau hanya kata umum seperti "kucing", tidak ada imbangnya, tetapi kalau disebut "kucing si hitam", maka ada wujudnya dalam kenyataan.

Dalam agama banyak sekali dijumpai kata-kata yang bersifat umum tersebut, seperti kata adil, takwa, jihad. Jika kata-kata yang umum sifatnya ini ditinjau secara nominalisme, akan timbul pemahaman bahwa banyak ajaran agama yang hanya menyebutkan sesuatu yang idealis, tetapi tidak akan pernah ada wujud hakikinya. Takwa misalnya akan merupakan sesuatu yang idealis semata, dan tidak akan ada orang yang dapat mencapai tingkat takwa, karena takwa itu sendiri tidak ada realitasnya, demikian kata-kata yang bersifat umum lainnya, tidak akan pernah dialami orang hakekatnya.

Jika persoalan universal tersebut dibawa ke dalam Islam, tidak dijumpai secara tegas penjelasannya. Apakah berpihak kepada realisme atau kepada aliran nominalisme. Dikatakan demikian, karena bahasa yang dipergunakan al-Qur'an walaupun banyak memakai kata-kata universal, tetapi rumusan aplikasinya dirinci dalam sejumlah ayat lain, sehingga dapat diformulasikan secara empiris makna kata universal dimaksud. Seperti kata takwa, dirinci dalam ayat lain tentang usaha apa saja yang harus dilakukan oleh seorang untuk sampai kepada jenjang takwa, kemudian bagaimana sifat-sifat orang yang bertakwa dalam kehadirannya di tengah masyarakat, dan apa saja keuntungan yang dapat diperoleh dari ketakwaan itu. Demikian juga kata-kata lain, semuanya mempunyai penjelasan yang rinci, tidak sekedar slogan kosong, sehingga dapat dipersepsi oleh manusia sesuai dengan strata sosial dan tingkat kecerdasan masing-masing.

Al-Qur'an mengungkap nilai-nilai yang dikandungnya dalam bahasa yang universal, di samping karena Islam diperuntukkan bagi semua lapisan masyarakat, juga dengan lafaz umum tersebut seseorang merasakan kedalaman maknanya, yang tidak kering-kering untuk digalikembangkan dan dihayati kandungannya, sehingga menjadi cita-cita yang terus memberikan optimisme untuk meyakini dan mengamalkannya dalam kehidupan. Apabila nilai-nilai agama yang sakral tersebut diungkap dalam bahasa yang bersifat empiris, nilai yang dikandungnya bersifat temporal dan akan dapat menimbulkan kesombongan bagi manusia cerdas.

Dengan corak pemaparan nilai-nilai yang dikandung al-Qur'an semacam ini terdapat segi-segi kesamaan dengan filsafat Wittgenstein II yang sekaligus merupakan otokritik terhadap pemikiran-pemikirannya sendiri sebelumnya. Kesamaan itu dapat dilihat pada makna suatu kata yang terletak kata-kata yang ditemui sehari-hari pada wujud realitasnya berupa benda. Sebaliknya, tidak jarang satu kata memiliki makna ganda (*musytarak*).²¹ Tampak pada ungkapan-ungkapan al-Qur'an tidak selalu kata, bahkan kalimat yang sama menunjukkan makna yang sama. Makna suatu kata atau ayat lebih banyak ditentukan oleh *asbāb al-nuzul* ayat atau *munāsabah* dengan ayat sebelumnya. Sebagai contoh kata *busyrah* yang terdapat pada Āli Imrān/3:126 dan al-Anfāl/8:10. Kendatipun kata tersebut sama-sama berarti "berita gembira" dengan turunnya malaikat untuk membantu kaum Muslimin dalam peperangan, namun pada Āli Imrān/3:136 umat Islam mengalami kekalahan pada Perang Uhud karena mengabaikan tugas yang telah disepakati. Sebaliknya, pada al-Anfāl/8:10

umat Islam mengalami kemenangan dalam Perang Badar. Contoh lain, kata *imlāq* yang dijumpai pada al-An'ām/6:151 dan al-Isrā'/17:31 sama-sama berarti "miskin", tetapi situasi kemiskinan yang dimaksudkan dalam kedua ayat tersebut tidak sama. Pada al-An'ām/6:151 larangan membunuh anak karena kondisi yang miskin, tetapi pada al-Isrā'/17:31 larangan membunuh anak adalah karena takut membawa kemiskinan dan kehinaan, padahal kondisi mereka belum tentu miskin, hanya khawatir akan masa depan anak yang lahir, terutama anak wanita yang akan diperlakukan tidak manusiawi sebagai tradisi yang melembang pada sebagian kaum Quraisy pada waktu itu.²²

Unsur kesamaan lain yang dapat dikemukakan dari pendapat Wittgenstein II tersebut adalah pada apa yang disebutnya *language games*. Dalam hal ini tergambar bahwa bahasa itu merupakan sesuatu yang "serba lengkap" dan dapat digunakan oleh pemakainya. Seperti seorang tukang perkakas yang ada dalam tasnya yang dapat dipergunakannya menurut kepentingan yang diperlukan. Tetapi, Wittgenstein tidak mempersoalkan lebih jauh bagaimana bahasa dimaksud dapat menjadi sesuatu yang lengkap dan siap untuk dipakai. Bahasa telah ada mendahului kenyataan. Ia hanya melihat pada fakta bahwa pemakaian bahasa itu telah berlangsung sedemikian rupa, dan dalam aplikasinya sulit dirumuskan makna hakiki dari suatu kata. Makna kata terpeluang pada penggunaannya, dan tidak ada persamaan antara hakikat permainan bahasa dimaksud.

Dalam al-Qur'an secara tegas disebutkan bahwa manusia memang merupakan pemakai bahasa, tetapi bahasa yang dipergunakan oleh manusia dan keragaman bahasa (*ikhtilāf alsinatikum*) itu sendiri merupakan anugerah Tuhan sekaligus menjadi salah satu bukti keberadaan Tuhan secara ontologis.²³ Kendatipun bahasa al-Qur'an memakai bahasa Arab sebagai disebutkannya sendiri, tetapi hakikat sesungguhnya dari kata-kata al-Qur'an telah terjadi banyak perubahan dari apa yang dipahami oleh masyarakat Arab ketika itu, seperti kata *ṣalāt* dari arti "doa" menjadi sesuatu bentuk ritual yang dimulai dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Begitu juga kata *hudā* yang berarti "cahaya dikegelapan malam", menjadi petunjuk bagi Allah swt., dan lain-lain. Dengan begitu rumusan makna idiom-idiom dalam al-Qur'an tersebut sesungguhnya hanya diketahui oleh Allah.

Persoalan lain perlu diteliti dikembangkan dari filsafat kebahasaan Wittgenstein II ini, di samping merumuskan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan al-Qur'an itu sendiri, sebagai dikembangkan oleh Al-Farmawī sejak tahun 1962 di Mesir, yang dikenal saat ini sebagai alternatif penafsiran semantik secara tematis (*maud-'i*)—dengan metode ini makna totalitas yang dapat ditangkap dari al-Qur'an semakin representatif dan bisa dipertanggungjawabkan nilai keilmiahannya—sekaligus sebagai perbandingan terhadap metode tafsir klasik, *tahliīlī*, yang cenderung parsial dan kurang komprehensif.

Selain itu, melihat khazanah keilmuan klasik dalam Islam dengan tersebut, akan dirasakan pengembangan keilmuan Islam untuk mengantisipasi kemajuan ilmu-ilmu sekuler. Boleh jadi, akan terungkap banyak hal yang menguntungkan bagi perkembangan ilmu keislaman, baik berupa koreksi maupun penemuan baru. Karena pada hakikatnya apa yang dihasilkan oleh ulama klasik terbatas pada dunia yang diamatinya ketika itu dan diungkapkan dengan bahasanya sendiri. Padahal, suatu ide akan menjadi beku kalau telah terjadi pembekuan.

Di dunia Islam masih sangat dirasakan sikap berlebihan menjunjung tinggi pemikiran ulama klasik, terutama dalam bidang fikih. Pemikiran al-Gazali dan Syafi'i dianggap telah mampu menuntaskan segala persoalan umat pada setiap kurun waktu dan tempat yang berbeda. Padahal kedua pemikir itu mengalami perubahan pendapat dalam perjalanan hidupnya. Al-Gazali²⁴ misalnya beralih dari seorang pendukung filsafat kepada penentang penggunaan filsafat dalam Islam. Demikian juga Syafi'i yang dikenal dengan *qawl qadīm* dan *qawl jadīd*.

Dalam konteks kekinian, kajian-kajian keislaman harus didekati dengan berbagai disiplin keilmuan, terutama dengan mempergunakan temuan dan teori mutakhir. Termasuk dalam hal ini kajian terhadap karya-karya klasik dengan tetap memperhatikan unsur sosio-kultural dan politik, serta angan-angan masyarakat "pada waktu dihasilkannya karya dimaksud. Mohammed Arkoun telah memulai gagasan tersebut sambil mengkritik cara kerja para orientalis atau Islamolog Barat.

Penutup

Pengkajian Islam secara realitas dan multi disipliner nampaknya menjadi harus. Setidaknya mengantisipasi efek kecepatan perkembangan ilmu dan teknologi, agar Islam tidak mengalami reduksi pemaknaan

terhadap nilai-nilai yang di kandung al-Qur'an, karena kekakuan bercorak berpikir filsuf non-Muslim sekalipun sepanjang relevan dengan isu permasalahan, akan memungkinkan untuk memahami Islam lebih komprehensif.

Filsafat Wittgenstein I dan II dalam beberapa hal dapat dipergunakan dalam menganalisis aspek kebahasaan al-Qur'an dan kitab-kitab klasik yang *mu'tabar*. Namum, tetap berpijak pada prinsip bahwa cara tersebut merupakan upaya memahami Islam secara mendalam, bukan dimaksudkan bahwa kinerja tersebut merupakan kesimpulan final yang tak dapat diganggu gugat sebagai halnya teks kitab suci itu sendiri. Tentu saja, aspek dimaksud adalah ayat-ayat dalam lingkup *ta'aqqulī* atau *zannī al-dilālāh*.[]

Catatan :

¹Dalam hal ini bahasa berfungsi sebagai sarana ilmiah. Sarana ilmiah lainnya adalah logika, matematika, dan statistik.

²Kemampuan berbahasa manusia secara generik mempunyai cakupan yang lebih luas dari pada *homo sapiens*. Lihat, Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1944).

³Northrop Frye, seorang ilmuwan susastra dari Kanada, dalam bukunya: *The Great Code: The Bible and Literature* (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), hlm. 46, dengan merujuk kepada pola berpikir filsuf Itali, Giambattista Vico (1668-1744), ia menulis bahwa setiap peradaban menempuh tiga tahap kebahasaan, yakni *hieroglifis*, *hieratis*, *dandemotis*. Pada tahap pertama bersifat *metafora*, pada tahap kedua menggunakan *metonimia*, dan pada tahap ketiga bersifat *deskriptif*. Kalau Frye menerapkan hal itu pada Bible, maka Mohammed Arkoun menggunakannya pada al-Qur'an dengan cara pengertiannya sendiri. Lihat Johan Hendrik Meuleman, Pengantar, *Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun*, dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 19 dan 27.

⁴Ernst Gellner, *Reason and Culture: New Perspectives on the Past* (Oxford: Blackwell Publishers, 1993), hlm. 116.

⁵*The New Encyclopedia Britannica*, vol. 19 (Chicago: William Benton Publishers, 1974), hlm. 902.

⁶Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook* (New York: American Book Co., 1959), hlm. 278.

⁷Jhon Cook, "Wittgenstein on Privacy" dalam A.P. Martinich, (ed.) *The Philosophy of Language*, (New York-Oxford: Oxford University Press, 1990), hlm. 472.

⁸Lorens Bagus, "Ludwig Wittgenstein: Masalah Bahasa dan Makna", dalam FX. Mudji Sutrisno dan F. Budi Hardiman, *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 97.

⁹Bandingkan: Q.S. al-Nisa'/4: 59 sebagai berikut: "Hai orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-(Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya".

¹⁰Ainun Badran Ab- al-Badran, *Bayān al-Nuṣ-ṣ al-Tasyrī'iyah* (Iskandariah: Muassasah Syabbab al-Jamī'ah, 1982), hlm. 1 dan 4.

¹¹M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 75.

¹²Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ul-m al-Qur'ān* (Mansyurat al-'Asr al-Hadits, tt., 1973), hlm. 330.

¹³*Asbāb al-Nuzul* yang dimaksudkan di sini bukanlah dalam pengertian hakiki, yaitu sesuatu yang mempengaruhi secara efektif (*mu'assir*) bagi turunnya ayat, dalam arti jika bahwa sesuatu itu tidak ada, ayat pun tidak akan turun (pembahasan teologis). Tetapi *asbāb al-nuzul* yang dimaksudkan di sini adalah dalam pemahaman *majāzī*, yaitu situasi dan kondisi, baik peristiwa yang terjadi pada zaman nabi atau pertanyaan yang diajukan kepadanya, yang kemudian turunkan ayat dari Allah kepada nabi untuk meresponnya. Lihat, Muhammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulu-m al-Qur'ān*, juz I, (Mesir: Maṭba'ah Isā al-Bābī al-Ḥalabī, tt.), hlm. 106. Dalam kaitannya dengan pentingnya pengetahuan tentang *asbāb al-nuzul* ini, Ibn Taimiyah mengatakan: mengetahui *sabab nuzul* dapat membantu memahami ayat, karena mengetahui 'sebab' dapat menyebabkan mengerti tentang akibat (*musabbab*). Lihat pula, Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Mahāsin al-Ta'wīl*, Juz I, (Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, tt., 1957), hlm. 22.

¹⁴Yayasan Wakaf Paramadina, *Konsep-konsep Asbab al-Nuzul Dalam Fikih dan Reaktualisasi Ajaran Islam*, (tat.), hlm. 58.

¹⁵al-Badran, *Bayān al-Nuṣ-ṣ*, hlm.15. Al-Syātibī menyatakan bahwa posisi ulama sebagai pewaris nabi memberikan peluang dan tugas yang sama untuk memberikan *bayān* terhadap al-Qur'an sebagai sesuatu akewajiban. Peranan ulama dimaksud telah terbukti secara historis. Lihat Ab- Ishāq Ibrāhīm ibn M-sā al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣ-ḥ al-Aḥkām*, juz III (Beirut: Dār al-Fikr, tat.), hlm. 176.

¹⁶Bandingkan: Q.S. Ali Imran/3: 188. Dalam kaidah Usul Fikih dinyatakan bahwa: *tagayyur al-aḥkām bi tagayyur al-amkinah wa al-azmān* (berubah hukum dengan berubahnya tempat dan waktu).

¹⁷Kata *basyar* dalam ungkapan al-Qur'an lebih berkonotasi kepada makna manusia secara biologis.

¹⁸Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), hlm. 121.

¹⁹Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ab- Dāw-d, berbunyi: *Inna Allah yab'asu li hāzihi al-ummah 'alā ra'si kulli mi'ah sanah man yujaddidu lahā dīnahā* (Sesungguhnya Allah akan mengutus kepada manusia setiap permulaan abad orang yang menjadi pembaharu agamanya).

²⁰Mustafā Muslim, *Mabāhiṣ fī I'jāz al-Qur'ān* (Jeddah: Dār al-Manār, 1988), hlm. 112. Bandingkan Muḥammad Ismā'īl Ibrāhīm, *Al-Qur'ān wa al-I'jāz al-'Ilmi* (Dār al-Fikr al-'Arabī, tat.), hlm. 22. Sedangkan Rasyid Rida melihat kemukjizatan al-Qur'an dari segi uslubnya yang tinggi dengan bahasanya yang khas.

²¹Dalam kajian Filsafat Ilmu, bahasa seharusnya hanya berfungsi sebagai sarana komunikasi simbolik. Tetapi sulit memisahkannya dari fungsi lain, sebagai sarana komunikasi emitif dan afektif, sehingga hal ini menjadikan kekurangan bahasa sebagai sarana ilmiah.

²²Untuk mengetahui lebih banyak tentang makna-makna kata yang dipergunakan dalam al-Qur'an dapat dirujuk pada kitab Al-Raghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), dan Abil Husen Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* (Mesir: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūhu, 1972).

²³Lihat umpamanya Q.S. Al-R-m/30: 22.

²⁴Demikian besarnya otoritas al-Gazali sehingga di kalangan mayoritas umat Islam ada anggapan, jika masih akan ada seorang nabi setelah Muhammad, maka al-Gazali orangnya. Oleh Hitti, al-Gazali disebut "father of the church in Islam". Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present* (London: The Macmillan, 1974), hlm. 431.

Neoemanasi: Kajian Atas Konsep Teosofi Suhrawardī

Amroeni Drajat

Pengertian Teosofi

Teosofi merupakan bagian terpenting dari fenomena keagamaan, yang menitik ke makna esoteris. Pokok kajian teosofi adalah menyingkap misteri ketuhanan yang tersembunyi, dan interaksi timbal balik antara manusia, alam dan Tuhan. Istilah teosofi berasal dari kata *theosophia* yang berarti hikmah Tuhan (*wisdom of God*). Dalam tradisi Greek dan Latin, pengertian *theosophia* sinonim dengan *theology*.¹ *Theosophy* juga berarti *divine wisdom*,² gabungan dari kata *theos* yang berarti Tuhan (*God*) dan *sophia* berarti *knowledge*, *doctrine*, dan *wisdom*. Sementara *sophos* berarti pakar atau ahli (*sage*). Jadi, secara literal *theosophia* berarti orang yang ahli dalam masalah-masalah ketuhanan.³

Definisi di atas menyisakan pertanyaan, apa perbedaannya dengan kajian teologi yang sama-sama membahas ketuhanan. Benar bahwa teologi dan esoterisme berfungsi sebagai pengurai dan penjelas wahyu Tuhan. Perbedaan keduanya terletak pada operasionalnya. Dalam memahami wahyu Tuhan, teologi menggunakan pendekatan spekulatif, intelektual dengan mendasarkan atas prinsip-prinsip analogi dan homonim dalam menginterpretasikan hubungan antara manusia, alam semesta dan Tuhan. Sementara teosofi lebih menitik kepada inti permasalahan yang berkaitan dengan ketuhanan dengan menyelami misteri-misteri ketuhanan yang paling dalam.⁴

Sejalan dengan semangat yang terdapat dari pengertian di atas, teosofi juga berarti *hikmat*, karena itu, Corbin menyebut *Hikmat al-Isyrāq* dengan *Oriental Theosophy*,⁵ sedangkan Karl Barbir menyebutnya dengan *Theosophy of Illumination*.⁶ Orang yang ahli dalam teosofi disebut teosofos. Menurut Suhrawardī teosofos adalah orang yang ahli dalam dua *hikmat* sekaligus, yaitu *hikmat nazariyyat* dan *'amaliyyat*. Orang yang menguasai kedua *hikmat* sekaligus dinamakan *al-ḥakīm al-muta'allih* (*theosophos*, teosofos).⁷ Yang dimaksud dengan *hikmat nazariyyat* ialah orang yang menguasai falsafat dan *hikmat 'amaliyyat* ialah orang yang memahami dunia tasawuf. Jadi, seorang teosofos adalah orang yang mampu mengawinkan antara latihan intelektual teoretis melalui falsafat dengan penyucian jiwa melalui sufisme. Karena itu, ia tidak hanya menjadi pemilik pengetahuan rasional saja melalui kegiatan olahpikir, melainkan juga orang suci melalui olahrasa.⁸

Dalam pendahuluan *Hikmat al-Isyrāq*, Suhrawardī menyinggung peringkat para filsuf dan sufi.⁹ Syams al-Dīn Muḥammad Syahraz-rī menguraikan 10 peringkat para filsuf dan sufi, 10 peringkat itu berangkat dari tiga peringkat utama ditambah dengan variasi intensitas kecenderungan tiap pelakunya. "Peringkat-peringkat (ilmuan) itu banyak dan mereka dapat dikelompokkan ke dalam: sufi yang menggeluti masalah Tuhan tanpa menggeluti falsafat: filsuf yang tidak mengkaji ketuhanan: sufi yang menggeluti ketuhanan dan falsafat ..."¹⁰

Pernyataan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: Pertama, *ḥakīm ilāhī* (sufi murni) yang tidak menggeluti falsafat, seperti para wali dan tokoh-tokoh sufi terkenal seperti Ab- Yazīd al-Busthāmī, Sahl bin Abdullāh al-Tustāri, Ḥusayn bin Mansh- r al-Ḥallāj. Kedua, *ḥakīm baḥḥās* (filsuf murni) yang menggeluti pemikiran falsafi saja seperti Aristotels dan para pengikutnya, al-Fārābī, Ibn Sīnā dan pengikut peripatetik lainnya. Ketiga *ḥakīm ilāhī baḥḥās* yang menggeluti sufi dan falsafat sekaligus, seperti Suhrawardī sendiri.

Menurut Suhrawardī, hanya kepada teosofos (*qutb*) yang berhak menjadi khalifah Allah di bumi ini¹¹ yaitu kelompok yang berhak atas kepemimpinan di atas bumi. "Jika pada saat yang sama, orang menguasai hikmah ilahi dan falsafat, dia berhak memegang kepemimpinan, dialah khalifah Allah, dia dinamakan dengan *al-qutb*..."¹² Seorang teosofos, *al-ḥakīm al-muta'allih*, adalah sosok yang mampu memperlakukan jasadnya bagaikan sebuah baju yang dapat ditanggalkan kapan saja dan

memakainya kembali sesuka hatinya. Sehingga seorang teosofos mampu merubah bentuknya menjadi bentuk lain yang dikehendaknya.¹³

Menurut 'Ab- Rayyān, dengan perkataan Suhrawardī itu, ia menempatkan dirinya sebagai *qutb* yang kedudukannya -bila ditinjau dari sisi penguasaannya atas pembagian kedua bidang itu- melebihi seorang nabi, sebab nabi hanya menguasai hikmah '*amaliyyat* saja tanpa penguasaan terhadap *hikmat nazariyyat*. Pandangan Suhrawardī ini ditentang oleh Ibn Taimiyyah dan mengafirkannya.¹⁴ Dengan pemikirannya itu, Suhrawardī banyak diserang ulama. Pendapatnya itu mengantarkannya pada tuduhan negatif yang diarahkan kepadanya dan berujung pada hukuman mati. Akan tetapi, apa benar Suhrawardī mengaku dirinya melebihi seorang nabi? Sebab pada kenyataannya tidak ada pernyataan langsung dari Suhrawardī sendiri yang menegaskan tuduhan itu. Ketika terjadi perdebatan antara para fukaha dengan Suhrawardī mengenai kemungkinan adanya nabi setelah Muhammad, Suhrawardī memberikan jawaban yang mengindikasikan jawaban positif. Mereka bertanya, "Apakah Allah swt. mampu menciptakan nabi setelah Nabi Muhammad Saw"? Suhrawardī menjawab, "Kekuasaan-Nya tidak terbatas."¹⁵ Lalu, mereka berkesimpulan bahwa ia memang berpendapat adanya nabi setelah Muhammad, padahal Nabi Muhammad saw. adalah penutup para nabi dan rasul seperti keyakinan pengikut sunni di Aleppo. Dari dialog itu, sebenarnya Suhrawardī tidak menganggap dirinya lebih tinggi kedudukannya dari nabi.

Karya utama Suhrawardī adalah *Hikmat al-Isyrāq*, dikatakan demikian karena karya tersebut berisi kajian yang berkaitan dengan penyingkapan misteri-misteri ketuhanan yang paling dalam. Di dalamnya tertuang semua yang berkaitan dengan masalah ketuhanan yang terwakili melalui cahaya. Keistimewaan dari kitab ini ialah metode pencapaiannya. Suhrawardī menyatakan bahwa ditulisnya kitab tersebut berdasarkan atas desakan dari murid-murid dan sahabat-sahabatnya yang tidak tega jika ia menolak permintaan mereka. Kemudian Suhrawardī mengingatkan bahwa metode yang digunakan dalam menulis kitabnya itu berdasarkan atas pengalaman yang dilihatnya di alam rububiyah. Keterangan ini mengindikasikan bahwa karya ini ditulis dengan cara yang lain dari biasanya.¹⁶

Metafisika: Falsafat Cahaya Suhrawardī

Salah satu objek kajian metafisika yang berbicara tentang teologi berkaitan dengan Tuhan. Terdapat beberapa istilah yang digunakan para filsuf peripatetik, untuk menyebut konsep Tuhan. Plato menamakannya dengan Kebaikan Tertinggi, Aristotels mengatakan sebagai Penggerak yang tidak bergerak (*Unmover Mover*, *al-Muḥarrik allazī lā yataḥarrak*) atau Penggerak Pertama (*the Prime Mover*). Plotinus menyatakan Yang Satu (*The One*)¹⁷ Para filsuf Muslim juga mempunyai penyebutan yang beragam, al-Kindī menyebutnya sebagai Yang Benar Pertama (*al-Ḥaqq al-Awwal*), Yang Benar Yang Tunggal (*al-Ḥaqq al-Wāḥid*).¹⁸ Tuhan menurut al-Kindī adalah Pencipta dan bukan Penggerak.¹⁹ Menurut, al-Fārābī, Tuhan sebagai Akal yang selalu berpikir tentang diri-Nya, Tuhan bagi al-Fārābī sebagai Wujud Pertama.²⁰ Ibn Sīnā menyamakan Tuhan dengan *Wājib al-Wujūd*.²¹

Al-Ghazālī dengan memberikan penafsiran mistis terhadap sejumlah nama dari *asmā al-ḥusnā*, di dalam penafsiran yang tampak bertentangan, al-Ghazālī menyebut Tuhan sebagai Yang Awwal dan Yang Akhir, Yang Nyata dan Yang Tersembunyi (*He is called the First and the Last, the Manifest and the Hidden*). Allah sebagai Yang Pertama dikaitkan dengan wujud segala sesuatu, karena segalanya adalah emanasi dari-Nya. Allah sebagai Yang Akhir yaitu sebagai tujuan akhir bagi para sufi, para musafir yang melangkah setahap demi setahap dalam pencarian menuju kehadiran-Nya. Oleh karena itu, menurut al-Ghazālī, Tuhan juga *Trancendent* dan *Immanent*, Pencipta, Penyebab Pertama dari semua wujud, dan Hikmah Abadi.²² Tuhan adalah sumber cahaya, sebagai syarat utama bagi hidup, gerak dan keindahan. Al-Ghazālī menegaskan, segala sesuatu di dunia ini merupakan hasil dari kekuasaan dan pencerahan-Nya. Tidak ada kegelapan yang lebih pekat dari kegelapan, dan tidak ada cahaya yang lebih terang dari Cahaya-Nya. Hanya satu cahaya riil yang sejati ialah Tuhan, Dia dan hanya Dia sendirilah wujud yang paling Riil. Dialah *N-r al-Ḥaqq*.²³

Tuhan adalah Cahaya, pada surah *al-N-r* disebutkan "Allah adalah Cahaya Langit dan Bumi".²⁴ Tuhan sebagai Cahaya terasa lebih pas daripada penyebutan lain. Suhrawardī sejalan dengan Ibn Sīnā dan al-Ghazālī dalam menggunakan istilah Cahaya bagi Tuhan. Suhrawardī menggunakan terminologi *N-r al-Anwār* untuk menyebut Tuhan. Dalam konsep filosofi Suhrawardī, alam semesta merupakan sebuah proses

penyinaran raksasa, di mana semua wujud bermula dan berasal dari Prinsip Utama Yang Esa (Tunggal). Prinsip Utama itu disebut juga *al-N-r al-Muḥit*, *al-N-r al-Qayy-m*, *al-N-r al-Muqaddas*, *al-N-r al-A`zam*, *al-N-r al-A`lā*, *al-N-r al-Qahhār*, *al-Ghanī al-Muṭlaq*, dan *N-r al-Anwār*.²⁵ Cahaya ini dalam filosofi peripatetik sama dengan Akal (*Wājib al-Wuj-d*) sumber segala sumber, tidak satupun menyamai kedudukan-Nya. Semua yang ada bergantung pada-Nya. Cahaya merupakan esensi yang paling terang, paling nyata. Sebab itu adalah mustahil terdapat suatu yang lain melebihi kejelasan-Nya. Menurut Suhrawardī, tidak ada sesuatu yang paling tidak butuh penerangan untuk menjadikan dirinya lebih jelas dan lebih terang lagi selain cahaya.²⁶

Oleh karena itu, Cahaya Pertama tidak memerlukan penyebab luar lain selain diri-Nya. Suhrawardī mengikuti argumen yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā dalam menjelaskan *Wājib al-Wuj-d*. Suhrawardī berpendapat bahwa *Wājib al-Wuj-d* mesti Satu, Dia adalah *N-r al-Anwār*, *N-r al-Mujarrad* (Esa) tidak mungkin ada sekutu bagi-Nya.²⁷ Karena itu, mustahil terdapat dua *Wājib al-Wuj-d* secara bersamaan. *Wājib al-Wuj-d* juga esa dalam sifatnya, artinya *Wājib al-Wuj-d* tidak mempunyai banyak sifat, sebab keragaman sifat yang melekat pada zat-Nya menyebabkan penilaian logis yang menunjukkan bahwa Dzat juga beragam,²⁸ dan hal itu sangat bertolak belakang dengan prinsip Tauhid dalam Islam. Menurut Suhrawardī, Tuhan tidak dapat diliputi aksiden (*ʿarḍ*) substansi (*jawhar*), sebab akan membawa kepada kemusyrikan. Menurutnya, untuk memurnikan ketauhidan Tuhan, maka Cahaya Pertama mesti Satu (Esa, Tunggal) baik dzat dan sifat-Nya.²⁹

Suhrawardī menegaskan bahwa selain cahaya adalah kegelapan. Konsep terang dan gelap diadopsi dari konsep Tuhan dalam ajaran Zoroaster. Sekalipun terpengaruh, bukan berarti semua prinsip yang diikutinya persis sama, sebab penggunaan prinsip terang dan gelap terdapat perbedaan yang menonjol. Dalam Zoroaster cahaya dan kegelapan mengandung arti pertentangan, peperangan abadi antara keduanya, dalam pemikiran falsafi Suhrawardī tidak demikian. Konsep pertentangan dalam pemikiran Suhrawardī terdapat garis demarkasi yang jelas antara gelap dan terang.

Dalam pemikiran falsafi Suhrawardī, kedua konsep itu dipahami sebagai hubungan antara eksistensi dan non-eksistensi, antara materi dan imateri.³⁰ Terminologi gelap dan terang secara bersamaan diterapkan

dalam konsep ajaran masing-masing. Konsep terang dan gelap dalam ajaran Zoroaster mengindikasikan adanya keterputusan hubungan antara keduanya, sedangkan konsep terang dan gelap dalam Suhrawardī merupakan runtutan dari intensitas pancaran cahaya yang semakin jauh semakin meredup dan akhirnya sampai pada kegelapan. Bagaimanapun juga, ajaran dualisme Zoroaster turut mempengaruhi ajaran *isyraqī* Suhrawardī.

N-r al-Anwār merupakan sumber semua gerak. Akan tetapi, gerak cahaya di sini bukan dalam arti perpindahan tempat. Menurut Suhrawardī, gerakan itulah yang memiliki peran sentral terbentuknya segala wujud yang ada, *al-ḥawādīs*.³¹ Suhrawardī mengatakan bahwa semua pergerakan atas kehendak-Nya dan pergerakan tersebut juga sebagai pangkal terciptanya alam semesta.³² Falak-falak (*al-aflāq*) mempunyai watak sendiri-sendiri dan masing-masing tersusun dari dzat yang sangat halus, tidak rusak dan hidup. Kehidupan falak-falak tersirat dari adanya gerakan mereka, dan tiap falak memiliki cahaya yang dicintainya atau dalam istilah Suhrawardī *al-n-r al-qāhir*-nya. Dalam pemikiran falsafi Suhrawardī, unsur cinta (*ʿisyq*) merupakan modal dari kedinamisan gerak seluruh makhluk. Semua wujud dan kelangsungan pergerakan mereka tergantung dari proses penyinaran dari *N-r al-Anwār*. Penyinaran adalah kunci sentral segala pergerakan, kenyataan ini mengindikasikan bahwa setiap eksistensi alam semesta menyandarkan wujudnya pada penerangan abadi-Nya.³³

Pancaran cahaya dari sumbernya merentang secara holistik dalam jarak pancar yang sangat jauh. Namun demikian, konsekuensi logis dari adanya jarak tempuh penyinaran, menghasilkan kualitas terang menjadi bertingkat-tingkat. Sinar yang lebih dekat kepada sumber cahaya menghasilkan cahaya yang lebih terang dan sinar yang lebih jauh dari sumbernya akan semakin redup. Semakin dekat ke sumber cahaya, semakin terang sinar yang didapatnya dan semakin tinggi posisi yang dimilikinya. Oleh karena itu, skala kecerahanpun berangsur-angsur turun dan semakin melemah, dengan menjauhnya penyinaran, cahaya akan semakin kehilangan intensitasnya, hilang ciri substansi induknya dan hilang pula watak kediriannya. Akhirnya, ia membentuk cahaya aksiden yaitu atribut yang tidak memiliki eksistensi mandiri. Gelap tidak bercahaya lagi. Dari konsep gradasi cahaya Suhrawardī ini, tampak pengaruh dari *Misykāt al-Anwār* al-Ghazālī.³⁴

Suhrawardī berulang kali menegaskan, keragaman cahaya ditentukan oleh intensitas pancaran dari sumbernya dan menyatakan bahwa keragaman bukan disebabkan jenis cahaya melainkan oleh intensitas gradasi sinarnya.³⁵ Melalui konsep penyinaran cahaya, Suhrawardī melontarkan pandangan yang berbeda dari filosofi peripatetik. Dengan konsepnya itu Suhrawardī membuktikan penyebaran cahaya-cahaya yang tidak terbatas pada sepuluh dan alam semesta ini merupakan sisi gelap dari batas penyinaran cahaya. Konsep teologi Suhrawardī berpusat pada istilah Cahaya. Suhrawardī membagi Cahaya ke dalam dua jenis cahaya: pertama, cahaya murni (*al-n-r mujarrad*, *al-n-r al-mahḍi*) yaitu cahaya yang tidak akan pernah menjadi atribut bagi sesuatu selain dari dirinya sendiri. Misalnya intelek, baik universal maupun individual. Ia merupakan cahaya asli (murni) tidak bercampur dengan lainnya, juga tidak inheren pada sesuatu yang lain.³⁶ Kedua, cahaya aksiden yaitu cahaya yang memiliki bentuk dan mampu menjadi atribut selain dirinya. Misalnya sinar bintang, dan terlihatnya benda-benda angkasa lain. Cahaya aksiden ini juga merupakan cahaya yang dapat diindra atau dapat dilihat dengan mata kepala.

Proses penyebaran cahaya yang seperti dikemukakan di atas merupakan ciri teori iluminasionisme Suhrawardī. Melalui teorinya, Suhrawardī membuktikan ketidak-serasian sistem emanasi Neo-Platonisme dan para pengikut peripatetik lainnya. Suhrawardī menunjukkan cara pelimpahan yang berbeda dari teori peripatetik, yaitu melalui terminologi cahaya dan penyebarannya sebagai dasar teori iluminasinya. Menurut Suhrawardī, pancaran yang dihasilkan oleh Sumber Pertama sangat banyak dan tidak terbatas pada 10, 20, 100, 200, 1000, 100 000 bahkan sampai pada jumlah yang amat banyak.³⁷

Suhrawardī menggunakan kaidah emanasi yang menyatakan bahwa dari satu hanya melahirkan satu,³⁸ dalam hierarki sistem iluminasionismenya, yang bertengger pada puncak tertinggi adalah *N-r al-Anwār*, al-Ghazālī menamakannya dengan *al-N-r al-A'lā al-Aqṣā* (Cahaya Tertinggi dan Terakhir),³⁹ dalam sistem emanasi peripatetik ditempati Yang Benar Pertama, Akal (*Nous*), Penggerak Yang Tidak Bergerak. Semua terminologi yang menduduki puncak tertinggi dalam Islam setara dengan Allah swt. Dialah sumber dari segala sumber (Sumber dari segala-galanya).

Dari *N-r al-Anwār* muncul cahaya terdekat (*al-n-r al-aqrab*) dinamakan demikian karena cahaya ini paling dekat dengan sumber cahaya. Mekanisme selanjutnya, menyerupai munculnya akal-akal dalam teori emanasi. Cahaya I melahirkan cahaya II, cahaya II, melahirkan cahaya III, cahaya III melahirkan cahaya IV, cahaya IV melahirkan cahaya V, cahaya V melahirkan cahaya VI, cahaya VI melahirkan cahaya VII, begitu seterusnya. Proses pemancaran cahaya itu berlangsung hingga mencapai jumlah yang amat banyak.⁴⁰ Munculnya keragaman dimulai dari *al-n-r al-aqrab*. Suhrawardī menggunakan sistem yang diadopsi dari teori Ibn Sīnā. Posisi *al-n-r al-aqrab* setara dengan posisi *wājib al-wuj-d li ghairihi* dan *mumkin al-wuj-d liẓātihi* dalam sistem emanasi Ibn Sīnā. Konsekuensi logis dari upaya mempertahankan ketauhidan *N-r al-Anwār*, maka menurut Suhrawardī, antara *N-r al-Anwār* dengan *al-n-r al-aqrab* tidak ada selubung (*hijāb*) sama sekali. Interaksi antara keduanya berlangsung melalui *musyāhadat* dan *isyraq*, yaitu *musyāhadat al-n-r al-aqrab* kepada *N-r al-Anwār*, dan *isyraq N-r al-Anwār* terhadap *al-n-r al-aqrab*. Keragaman dari *al-n-r al-aqrab* ditandai dengan munculnya *barzakh-barzakh*. *Barzakh* ini mewakili unsur gelap dari *al-n-r al-aqrab* yang mengantarainya dengan *n-r* yang memancar dari *al-n-r al-aqrab*. Kemudian dari *al-n-r al-aqrab* akan memancar *al-anwār al-mujarradat* dan *barzakh* tertinggi.⁴¹

Jadi, hubungan antara *N-r al-Anwār* dengan *al-n-r al-aqrab* diselenggarakan melalui *musyāhadat* dan *isyraqī*. *Musyāhadat* adalah sistem penyinaran langsung dari *N-r al-Anwār*, cahaya yang dihasilkan dinamakan *al-n-r al-sāniḥ*, yaitu *n-r 'āriḍ*. *Al-N-r al-'āriḍ*, terbagi ke dalam *n-r 'āriḍ* yang terdapat dalam *al-anwār al-mujarradat* dan jasad-jasad.⁴² Sedangkan *isyraqī* adalah cahaya yang dihasilkan oleh cahaya di atasnya melalui deret tangga vertikal yang semakin jauh semakin berkurang.⁴³ Seperti pada pancaran sinar matahari, semakin jauh semakin redup. Jadi, pancaran cahaya yang dihasilkan melalui *isyraqī*, sangat tergantung pada intensitas sinar yang terpancarkan dari sumbernya. *Isyraqī* berarti cahaya yang menurun ke wujud di bawahnya dalam prinsip dominan, sedangkan *musyāhadat* prinsip cinta dari bawah ke atas. Jadi, *al-n-r al-aqrab musyāhadat* terhadap *N-r al-Anwār*, sedang *N-r al-Anwār* terhadap *al-n-r al-aqrab* bersifat *isyraqī*.⁴⁴

Aturan yang dijadikan dasar acuan adalah tiap cahaya yang menduduki posisi lebih tinggi, selalu meneruskan cahayanya kepada cahaya yang berada di bawahnya sebanyak cahaya yang dimilikinya.

Kemudian tiap tingkatan menerima pancaran masing-masing satu kali langsung dari *N-r al-Anwār* dengan cara *musyāḥadat*. Cahaya di bawahnya menerima limpahan pancaran dari tiap-tiap cahaya di atasnya sebanyak jumlah pancaran yang dimilikinya. Dengan demikian, jumlah pancaran yang diperoleh cahaya yang lebih rendah semakin banyak, karena akan memperoleh limpahan cahaya yang berlipat-lipat dari cahaya-cahaya di atasnya yang lebih tinggi.⁴⁵ Semakin banyak limpahan cahaya yang didapat akan semakin redup dan semakin gelap, sebab limpahan tersebut selalu dibarengi *barzakh-barzakh*-nya. Cahaya yang menerima limpahan cahaya-cahaya dari atas berarti semakin jauh dari sumber pertamanya.

Konsep Teosofi Suhrawardī

Teosofi merupakan bentuk final dari pemikiran Suhrawardī dan sarat dengan bahasa simbolik seperti *malaikat*, *barzakh*, barat dan timur. Sejumlah terminologi yang tampak familiar, dalam teosofi Suhrawardī tidak tepat dipahami secara konvensional melainkan dalam pengertian simbolik. Pemikiran teosofi Suhrawardī berujung pada konsep iluminasi, cahaya. *Isyrāqiyyat* atau iluminasionisme sebagai hasil perpaduan rasional dan intuisi merupakan obsesinya. Istilah *isyrāqī* sendiri sebagai simbol geografis mengandung makna timur sebagai dunia cahaya, iluminasi. *Masyriq* berarti tempat terbit matahari, merefleksikan sumber cahaya.

Menurut Hossein Nasr, geografi horizontal suci yang menjadi landasan doktrin *isyrāqī*, didasarkan atas Timur-Barat, yang dimodifikasi menjadi garis vertikal; di mana Timur bermakna alam cahaya murni atau malaikat-malaikat yang terbebas dari unsur kegelapan atau material, sehingga alam cahaya ini tidak dapat dilihat mata; Barat, berarti alam gelap atau materi; Barat-tengah (*middle-Occident*) berarti langit-langit yang terindra, di mana terjadi gabungan antara cahaya dan gelap.⁴⁶ Secara kongkrit simbol Barat mengacu kepada wujud bumi yang didominasi unsur material; Barat-tengah mewakili alam astronomis; Timur melambangkan alam atas yang berada jauh dan di balik yang terindra, yaitu alam yang tak terjangkau penglihatan. Karena itu, batas antara Timur dan Barat bukanlah falak bulan seperti pada falsafat Aristotelian, melainkan langit *fixed stars* dan *the primum mobile*.⁴⁷

Salah satu karya Suhrawardī menggunakan istilah keasingan barat, yaitu *Qisṣat al-Ghubat al-Gharbiyyat*. Sebuah karya yang sangat sederhana namun sarat dengan terminologi simbolik tentang perjalanan jiwa. Tulisan dalam karya itu terilhami oleh kisah *Ḥayy bin Yaqzān* dan juga *Qisṣat Salāmān wa Absāl*, yang mengisahkan perjalanan spiritual menuju sumbernya. Dalam kisah itu, barat yaitu kota Qairuwan berada di ujung barat dunia Islam saat itu.⁴⁸ Pada awal cerita disebutkan: "Ketika aku mengembara bersama saudaraku 'Āsim dari negeri Transoxiana, ke negeri Maghrib untuk berburu sekawanan burung..."⁴⁹ Saudaraku 'Āsim merupakan simbol dari daya *fitriyyat*, daya rasional yang menjaga dari kesesatan, negeri Transoxiana melambangkan 'alam al-'ulwī, negeri Maghrib simbol dari al-'ālam al-hayūla...⁵⁰

Sementara itu, Henry Corbin menyatakan bahwa pengertian *isyrāq* dapat didekati melalui tiga pengertian: pertama, *isyrāq* bermakna *the wisdom -the theosophy- of which the isyrāq is the source*, teosofi yang mendasarkan pada sumber penyinaran; kedua, *oriental philosophy* atau teosofi dalam wujudnya sebagai doktrin yang didasarkan pada kehadiran filsuf yang memiliki kematangan dan kesiapan untuk pencerahan langsung ke dalam jiwanya, suatu pengetahuan yang berasal dari timur, akal murni yang merupakan *Oriental knowledge*; ketiga, *isyrāq* dapat dipahami dengan *theosophy of the orientals*, (*isyrāqiyyūn*, *masyriqiyyūn*), yaitu teosofi dari para ahli Persia kuno. Jadi, pengertian *isyrāq* tidak hanya karena mereka secara geografis berada pada bagian timur dunia Islam saat itu, tetapi juga karena pengetahuan mereka yang memahami timur dalam arti *kasyf* dan *musyāḥadat*. Istilah *isyrāqiyyūn* juga berarti bahwa pengetahuan dari para ahli Yunani Kuno, selain pengikut Aristoteles yang mengikuti penalaran diskursif dan argumen logika.⁵¹

Bagian II *Hikmat al-Isyrāq*, memaparkan berbagai sisi seputar cahaya, definisi, hierarki cahaya, proses penyebaran dan hal lain yang berkaitan dengannya. Suhrawardī mempertentangkan antara cahaya dan gelap dalam pengertian simbolik. Istilah cahaya menggantikan penamaan akal. Karena itu, dalam penjabaran cahaya dan gelap, Suhrawardī menyamakan keduanya dengan ruh dan materi. Cahaya adalah nama-nama lain dari akal-akal. *Al-Anwār al-qāhīrat* digunakan untuk menyebut akal-akal.⁵² *Al-anwār al-mujarradat* untuk menamakan jiwa-jiwa individual manusia, dan *Nūr al-Anwār* untuk menyebut Allah, *al-jawhar al-ghāsiq* untuk menamakan tubuh (*jism*) dan alam *barzakh-barzakh* disebut sebagai alam tubuh-tubuh, (*al-'ālam al-ajsām*).

Menurut Suhrawardī, tiap cahaya dan gelap ada dua jenis. Cahaya terbagi menjadi cahaya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri (*n-r fī nafsīhi li nafsīhi*) dan cahaya dalam dirinya sendiri tetapi untuk sesuatu yang lain (*n-r fī nafsīhi wa huwa li ghairīhi*).⁵³ Bentuk cahaya pertama merupakan bentuk asli, paling murni, tidak tercampur dengan kegelapan sedikitpun, tidak inheren di dalam sesuatu apapun yang lain. Cahaya jenis ini merupakan bentuk cahaya yang paling mandiri. Sementara cahaya yang kedua adalah bentuk cahaya yang bersifat aksidental dan terkandung di dalam sesuatu yang lain. Cahaya ini sudah terkontaminasi dengan unsur kegelapan.

Kegelapan juga ada dua: pertama, kegelapan murni, yang disebut dengan substansi kabur (*al-jawhar al-ghāsiq*), kegelapan ini bersifat pasif dan menerima; kedua, kegelapan yang terdapat di dalam sesuatu yang lain. Jadi, kegelapan ini sebagai bentuk cahaya yang sudah terkontaminasi, tercampur dengan yang lain. Jadi, bentuk kegelapan ini tidak murni dan tidak mandiri sepenuhnya, seperti semua objek material yang disebut aksiden dalam pemikiran Aristotelian.⁵⁴

Selain istilah cahaya dan gelap, Suhrawardī juga memperkenalkan istilah *barzakh* (*īsmus*), yaitu pembatas. *Barzakh* merupakan simbol dari sebuah perantara, di mana dapat berfungsi menjadi penghubung antara yang nyata dengan yang gaib.⁵⁵ *Al-Barzakh al-A'lā* (*The Supreme Barzakh*) berada antara Allah dengan ketiadaan (*nothingness*).⁵⁶ *Barzakh* berfungsi sebagai penengah antara gelap dan terang, namun *barzakh* tidak termasuk ke dalam cahaya atau kegelapan. Bentuk asli *barzakh* adalah gelap, sehingga jika terkena pancaran cahaya ia akan masuk ke dalam terang, tetapi jika tidak terkena cahaya, akan terjatuh ke dalam kegelapan mutlak dan lenyap. Dengan kata lain jika *barzakh* memiliki cahaya, cahaya itu mesti berasal dari sumber luar, selain dari dirinya, sebab bentuk asli dari *barzakh* adalah gelap.⁵⁷

Gambaran di atas menunjukkan bahwa elaborasi Suhrawardī mengenai cahaya memiliki tiga dimensi pembagian; cahaya, kegelapan, dan *barzakh*. Ketiga istilah ini menjadi dasar untuk memahami perbedaan pemikiran Suhrawardī dari pemikiran falsafi lain. Konsep cahayanya dapat digambarkan ke dalam tiga kerangka hierarki cahaya yang membentuk konsep cahaya yang disebut hierarki kemalaikatan.⁵⁸ Sekalipun beda penggunaan sistem hierarki cahaya dalam filosofi Suhrawardī, namun ia tidak dapat menghindar dari pengaruh konsep ontologi Neo-Platonisme

tentang teori emanasi yang dikembangkan oleh al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Suhrawardī memperkenalkan konsep *neo-emanasi* yang disebut iluminasi (*isyrāqī*), untuk menjembatani teori emanasi dan konsep cahayanya.

Suhrawardī mengembangkan teori emanasi menjadi teori iluminatif (*isyrāqī*). Melalui teorinya ia menyatakan bahwa iluminasi dari *N-r al-Anwār* menghasilkan cahaya-cahaya murni (*al-'anwār al-mujarradāt, al-anwār al-mahdiyyāt*) disebut dengan cahaya penguasa, dominator (*al-anwār al-qāhirat*). Disebutkan dengan cahaya dominator karena cahaya ini menguasai cahaya di bawahnya. Jadi, cahaya dominator bersifat menguasai, dan cahaya di bawahnya bersifat cinta (*'isyq*) kepada cahaya di atasnya.⁵⁹ Tinjauan skematis cahaya dominator diuraikan pada pembahasan *N-r al-Anwār* dan falsafat cahaya. Dalam teori Suhrawardī, selain peringkat cahaya vertikal (*ṭabaqat al-ṭ-l*) terdapat peringkat cahaya horizontal (*ṭabaqat al-'arḍ*).

Cahaya-cahaya murni dibagi ke dalam dua kelompok: cahaya-cahaya dominator (*al-anwār al-qāhirat*) dan cahaya-cahaya pengatur (*al-anwār al-mudabbirāt*). Cahaya-cahaya dominator (*al-anwār al-qāhirat*) di bagi ke dalam dua jenis: pertama, cahaya-cahaya dominator vertikal (*al-anwār al-qāhirat al-ṭ-liyyat*) yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya tegak lurus yang dinamakan *ṭabaqat ṭ-l*; kedua, cahaya-cahaya dominator horizontal (*al-anwār al-qāhirat al-'arḍiyyat*) yang menghasilkan hierarki-hierarki cahaya mendatar yang dinamakan *ṭabaqat al-'arḍ*. Sementara *al-anwār al-mudabbirāt* menghasilkan hierarki cahaya-cahaya pengatur.⁶⁰

1. Peringkat Vertikal (*Ṭabaqat al-Ṭ-l*)

Pada puncak hierarki cahaya ini diduduki oleh *N-r al-Anwār*, yang oleh pengikut peripatetik disebut Akal. *N-r al-Anwār* merupakan *al-N-r al-Qāhir* terbesar dan tertinggi. *N-r al-Anwār* adalah sumber dari cahaya-cahaya yang lain. *N-r al-Anwār* Maha Sempurna, Mandiri, Esa, sehingga tidak ada satu pun yang menyerupai-Nya, Dia adalah Allah. Ia tidak bergantung kepada yang lain bahkan selain dari Dia bergantung kepada *N-r al-Anwār*. Ia adalah realitas tunggal yang meliputi segalanya, baik fisik dan non-fisik.⁶¹

Kesempurnaan *N-r al-Anwār* tidak ada bandingannya dan mengatasi segala-galanya. Suhrawardī menyebut-Nya dengan berbagai ungkapan seperti *al-N-r al-Muḥit, al-N-r al-Qayy-m, al-N-r al-Muqaddas*,

al-N-r al-A'zām al-A'lā, *al-N-r al-Qahhār*, *al-Ghanī al-Muṭlaq* dan *al-N-r al-Mujarrad al-Ghanī*.⁶² Penyebutan Suhrawardī terhadap *N-r al-Anwār* dengan sebutan cahaya-cahaya superlatif menunjukkan bahwa Dia-lah satu-satunya yang paling sempurna dan paling dari segala-galanya.⁶³

Seperti pada proses emanasi peripatetik dari Akal melahirkan akal-akal berikutnya, maka proses iluminasi dari *N-r al-Anwār* memancarkan cahaya pertama. Cahaya pertama ini memiliki sebutan-sebutan yang lain. Realitas pertama disebut juga dengan cahaya yang pertama (*al-n-r al-awwal*), cahaya yang terdekat (*al-n-r al-aqrab*), akal yang pertama (*al-'aql al-awwal*), cahaya yang agung (*al-n-r al-'azīm*),⁶⁴ cahaya ciptaan yang pertama (*al-n-r al-'ibdā'ī al-'awwal*),⁶⁵ akal falak *muḥīt* (*al-'aql al-falak al-muḥīt*), cahaya yang mulia (*al-n-r al-'akram*), dan disebut juga dengan *Bahman* dalam tradisi Persia.⁶⁶ Menurut keyakinan Zoroaster akal pertama (*al-'aql al-awwal*) yaitu cahaya yang terdekat (*al-n-r al-aqrab*) adalah yang pertama kali diciptakan oleh Tuhan. Zoroaster menyebutnya dengan *Bahman*, setelah menciptakan *Bahman* kemudian secara berurutan menciptakan *urdībihisyt*, *syahrīr*, *isfandārmadz*, *khurdād*, *murdād*, setelah itu diciptakan sesuatu yang merupakan gabungan-gabungan satu sama lain.⁶⁷

Dari nama-nama yang diberikan kepada cahaya pertama oleh Suhrawardī, pembaca harus memahami betul konteks pemakaian istilah-istilah yang digunakan Suhrawardī. Misalnya istilah *al-n-r al-'azīm* tidak sama dengan *al-N-r al-A'zām*. Term *al-n-r al-'azīm* adalah *al-al-n-r al-aqrab*, sedangkan *al-N-r al-A'zām* adalah nama lain dari *N-r al-Anwār*.⁶⁸ Kemudian posisi cahaya terdekat yang sebanding dengan *al-'aql al-awwal* dalam tradisi falsafat Islam, pada hakikatnya tidak sama. Letak perbedaan terletak pada penggunaan barat dan timur. Timur melambangkan dunia cahaya dan barat melambangkan dunia cahaya yang telah tercampur dengan unsur falak. *Al-'aql al-awwal* yang digunakan oleh para filsuf Muslim dalam sistem iluminatif Suhrawardī, berada pada posisi barat, sedangkan *al-n-r al-awwal* berada pada posisi timur. Jadi, secara teori cara muncul keduanya (*al-'aql al-awwal* dan *al-n-r al-awwal*) adalah sama, sedangkan pada hakikat keduanya, tidak sama, *al-'aql al-awwal* berada pada sisi barat, sedangkan *al-n-r al-awwal*, pada sisi terang. Menurut Suhrawardī, posisi sepuluh akak-akal dalam konsep emanasi para filsuf Muslim berada pada dunia barat yang dapat terindra, akal-akal dalam iluminasi Suhrawardī menggunakan istilah cahaya-cahaya (malaikat-malaikat).

Seperti pada proses emanasi, dari akal muncul akal lain, artinya keteraturan dari yang satu muncul satu. *N-r al-Anwār* bersifat esa (satu) dan yang memancar dari-Nya juga hanya satu (tunggal) tanpa sesuatu yang mengandung arti banyak (*plural*).⁶⁹ Suhrawardī berupaya mempertahankan ketauhidan, keesaan *N-r al-Anwār* (Allah). Suhrawardī menjelaskan bahwa cara kemunculan realitas pertama dari *N-r al-Anwār* itu, tidak dengan cara pemisahan (pembelahan diri) sebab pembelahan akan mengacu kepada pluralitas *N-r al-Anwār*, sedangkan *N-r al-Anwār* mesti Esa (Tunggal). Untuk menjaga Keesaan Tuhan, Suhrawardī memastikan bahwa dari yang satu muncul satu. Kemunculan satu per satu ini bukan dalam arti keterputusan melainkan rentetan yang terus menerus. Jadi, dari *N-r al-Anwār* memancar *n-r al-mujarrad* pertama (*al-n-r al-aqrab*) bukan dalam pengertian terputusnya sesuatu dari-Nya, memancarnya *al-n-r al-aqrab* dari *N-r al-Anwār* dapat dianalogikan dengan proses penyinaran cahaya sinar matahari.⁷⁰ Jadi perumpamaan penyinaran dengan sinar matahari hanya sebatas kiasan (*majazī*) bukan dalam arti yang sebenarnya.⁷¹ Sebab pancaran cahaya dari *N-r al-Anwār* bersifat imateri sedangkan sinar matahari bersifat material.

Penggunaan matahari dan sinarnya oleh Suhrawardī sebagai analogi pancaran dimaksudkan untuk menyederhanakan konsep iluminasi dengan sesuatu yang terlihat jauh lebih nyata. Padahal konsep penyebaran cahaya atau sistem iluminasinya bersifat abstrak dan berada di luar jangkauan indriawi. Tujuan penggunaan analogi penyinaran matahari dengan konsep iluminasi Suhrawardī adalah untuk meminimalkan kerumitan-kerumitan yang dijumpai, lagi pula dengan analogi sesuatu yang abstrak dapat dikonkritkan, sehingga mudah dipahami.

Suhrawardī menghadirkan perbedaan yang tegas antara kesempurnaan mutlak *N-r al-Anwār* sebagai realitas ketuhanan dari kesempurnaan *al-n-r al-aqrab* di bawah kesempurnaan *N-r al-Anwār*. Sekalipun kesempurnaan *al-n-r al-aqrab* di bawah *N-r al-Anwār*, *al-n-r al-aqrab* memiliki tingkat kesempurnaan yang paling tinggi dibandingkan *al-anwār al-mujarradāt* yang lain, karena kedekatannya dengan *N-r al-Anwār*.

Suhrawardī terpengaruh oleh teori cahaya al-Ghazālī dalam kitab *Misykāt al-Anwār*. Al-Ghazālī menguraikan tingkatan cahaya-cahaya yang berada di alam *malak-t*, ia menyatakan bahwa cahaya yang paling

sempurna di antara cahaya-cahaya adalah yang paling dekat kepada sumber cahaya.⁷² Keterangan ini memperkuat teori Suhrawardī dalam memposisikan derajat *al-n-r al-aqrab*.

Hasil illuminasi selanjutnya dari *al-n-r al-aqrab* adalah cahaya murni yang lain. Tetapi yang memancar dari *al-n-r al-aqrab* bukan hanya satu cahaya murni saja, tetapi disertai dengan *barzakh* tertinggi. *Barzakh* merupakan sisi gelap dari *al-n-r al-aqrab*. Proses illuminatif akan terus berlangsung secara terus menerus ke bawah secara vertikal dengan menghasilkan cahaya dan *barzakh*-nya. *Al-n-r al-aqrab* sebagai cahaya I, memancarkan sinarnya dan melahirkan cahaya II disertai dengan *barzakh*-nya. Cahaya II melahirkan cahaya III disertai *barzakh*-nya. Cahaya III melahirkan cahaya IV disertai *barzakh*-nya. Cahaya IV melahirkan cahaya V beserta *barzakh*-nya. Cahaya V melahirkan cahaya VI disertai *barzakh*-nya. Proses melahirkan cahaya-cahaya baru disertai *barzakh-barzakh*-nya terus berlangsung. Dibandingkan dengan proses emanasi akal-akal peripatetik dengan illuminatif Suhrawardī terlihat adanya persamaan dan perbedaan. Konsep Suhrawardī ini merupakan bentuk modifikasi baru dari perluasan sistem emanasi dari Neo-Platonisme yang diantut oleh al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Dapat dikatakan bahwa konsep illuminasi Suhrawardī adalah bentuk dari *neo-emanasi*.

Perbedaan yang sangat menonjol ialah Suhrawardī tidak membatasi cahaya-cahaya baru yang dilahirkan pada 10, melainkan amat banyak dan persamaan emanasi dan illuminasi adalah cara kerja yang melahirkan akal-akal baru dalam emanasi dan cahaya-cahaya baru dalam illuminasi. Rentetan pancaran cahaya-cahaya baru yang membentang secara vertikal dari atas ke bawah dinamakan '*ālam al-ummahāt*'.⁷³ Karena fungsi cahaya-cahaya tersebut adalah melahirkan cahaya baru yang sangat banyak, dari cahaya-cahaya dominator (*al-anwār al-qāhīrat*) melahirkan *arbāb al-aṣṇām* dan *ṭilsamāt*.⁷⁴

2. Peringkat Horizontal (*Ṭabaqat al-'Arḍ*)

Hierarki cahaya ini merupakan sistem penyebaran cahaya-cahaya dominator kedua atau *al-anwār al-qāhīrat*. Proses penyebaran cahaya-cahaya ini sangat berbeda dari hierarki penyebaran cahaya dominator pertama di atas.⁷⁵ Perbedaannya adalah bila hierarki cahaya dominator pertama membentang secara vertikal dari atas ke bawah, penyebaran cahaya dominator kedua bersifat melebar secara horizontal. Di samping

itu, cahaya yang terdapat pada dataran cahaya horizontal memiliki derajat yang sama dan bersifat plural, banyak, Suhrawardī menyebut jenis cahaya ini dengan *al-anwār al-qāhīrat al-mutakāfi'at*.⁷⁶ Cahaya dominator ini disebut dengan *arbāb al-aṣṇām*,⁷⁷ cahaya ini pelindung dari genus-genus yang ada di alam nyata. *Arbāb al-aṣṇām* di sini mirip dengan konsep ide Plato, bahwa segala apa yang ada di dunia, memiliki kembaran di alam malakut, manusia juga memiliki kembarannya di alam sana dan menjadi tugas manusia menemukan kembaran dirinya. Tugas manusia untuk menemukan kembaran dirinya itu sangat berat dan melelahkan. Karena itu, bagi mereka yang mampu menemukan kembaran jiwanya akan memperoleh kebahagiaan tertinggi. Jiwa manusia akan memperoleh kebahagiaan tertinggi, apabila mampu bersatu kembali dengan pasangannya. Proses penyatuan jiwa manusia dengan kembarannya akan tercapai apabila jiwa mampu melepaskan diri dari tubuh yang mengurungnya, dengan demikian pertautan antara dunia ide Plato dan *arbāb al-aṣṇām* Suhrawardī dapat dipertemukan.⁷⁸

Berbeda dari cara lahirnya cahaya-cahaya dominator di atas, cahaya-cahaya horizontal tidak lahir dari *N-r al-Anwār* secara langsung melainkan dari *N-r al-Anwār* secara tidak langsung melalui hierarki vertikal.⁷⁹ Seperti disinggung tadi bahwa cahaya-cahaya horizontal sejajar dengan ajaran dunia ide Plato, artinya bahwa segala yang ada di dunia ini merupakan patung, (*ṣanam*), dari model malaikat-malaikat horizontal tersebut.⁸⁰ Dalam menganalogikan hubungan antara wujud yang ada di dunia nyata dengan *ṭalisman* (*ṣanam*), yang terdapat di dunia ide, Suhrawardī mengatakan seperti hubungan gubernur dengan daerah kekuasaannya. Tiap-tiap spesies adalah propinsi yang dikuasai oleh malaikat masing-masing. Dari bentuk perlindungan yang diberikan oleh malaikat atau cahaya horizontal terhadap daerah kekuasaannya, Suhrawardī menamakan dengan *arbāb al-ṭilasmāt*, *arbāb al-aṣṇām al-naw'iyyat al-falakiyyat* dan *al-anwā' al-n-riyyat al-qāhīrat*.⁸¹ Al-Ghazālī menjelaskan bahwa bentuk tunggal dari *arbāb* adalah *rabb* artinya pemilik dan pelindung. Sebab itu Menurut al-Ghazālī, *Rabb al-Arbāb* adalah Allah swt., pemilik dari semua dan pelindung dari segala-galanya.⁸² Sesuai dengan gradasi pancaran yang keluar dari sumbernya, di mana yang terdekat memiliki tingkat cahaya yang paling tinggi, kemudian secara beruntun meredup hingga tidak bercahaya, maka bentuk perlindungan juga mengalami gradasi. Misalnya dalam dunia nyata, cahaya matahari

menempati sinar terang yang paling terang, disusul cahaya bulan, kemudian cahaya bintang-bintang, dan seterusnya.⁸³

Suhrawardī menyerupakan istilah cahaya yang melimpah dari *N-r al-Anwār* dengan malaikat. Istilah malaikat yang digunakannya tidak menunjuk kepada nama malaikat yang umum dikenal dalam akidah Islam seperti Izrail, Mikail, dan Israfil, kecuali Jibril. Jibril dipakai oleh Suhrawardī sebagai salah satu dari nama yang diberikan bagi cahaya tersebut. Suhrawardī lebih mengutamakan nama malaikat yang berasal dari tradisi Persia seperti *bounteous immortals*, *amesha spentas*, (*amshaaspands* atau *amahraspands*) yang sering dikaitkan dengan *Ahuramazda* dalam Zoroaster.⁸⁴

Suhrawardī merasa lebih familiar dengan terminologi Persia, dan cenderung menghidupkan tradisi Persia kuno yang pernah ada sebelumnya. Suhrawardī berupaya membuat harmonisasi dan peleburan antara tradisi Yunani, Persia kuno dan Islam. Dengan menggunakan khazanah kuno, Suhrawardī berpretensi mengabadikan hikmah-hikmah keagamaan Persia pra-Islam dan menghidupkannya kembali berdampingan dengan pemikiran falsafi dalam peradaban Islam. Kecenderungannya itu lebih ketara karena Suhrawardī memakai istilah yang terambil dari tradisi Zoroaster. Misalnya, penamaan malaikat yang memiliki kekuasaan yang menunjukkan pada jenis kelamin, laki-laki dan perempuan. Malaikat penguasa air dinamakan dengan nama yang mengacu pada jenis kelamin perempuan yaitu *khurdād* sebagai *ṣāhib ṣanam* air. *Murdād* (perempuan) sebagai malaikat penguasa pepohonan; *urdībīhisyt* (laki-laki) bersatu dengan api.⁸⁵ *Isfandārmadz* (perempuan), sebagai penguasa bumi dan bertindak sebagai *talisman* bumi.⁸⁶ Suhrawardī hanya menyisakan satu nama malaikat yang terambil dari ajaran Islam yaitu Jibril.⁸⁷ Cahaya-cahaya dominator itu merupakan malaikat-malaikat khusus yang bertanggung jawab pada apa yang menjadi kekuasaannya.

3. Cahaya-Cahaya Pengatur (*al-Anwār al-Mudabbirat*)

Jenis penyebaran cahaya pengatur ini merupakan bentuk hierarki ketiga dalam sistem kemalaikatan Suhrawardī. Cahaya pengatur ini, bertugas menjaga dan memelihara bola-bola langit angkasa yang ada di bawah kekuasaannya. Cahaya pengatur memiliki sebutan tersendiri sesuai fungsi dan tugasnya sebagai pemelihara. Jibril disebut *r-ḥ al-quds* dalam

tradisi teologi Islam atau akal aktif (*'aql al-fa'āl*)⁸⁸ dalam tradisi para filsuf Islam; *isfahbad al-nāsūt* (*ṣāhib ṭilaṣ al-naw' al-nāṭiq*), yang merupakan asal jiwa manusia; *murdād* penguasa dan pemelihara tumbuh-tumbuhan; *khurdād* pemelihara air; *urdībīhisyt* pemelihara dan penguasa api; dan *isfandārmadz* penguasa bumi.⁸⁹ Karena potensi yang dimiliki cahaya itulah dinamakan dengan *al-'anwār al-mudabbirat* (*al-'anwār al-isfahbadiyyat*).⁹⁰ *Isfahbadiyyat* dalam tradisi Persia dianggap sebagai penguasa dan pelindung semua yang hidup di atas bumi yang meliputi dunia tumbuh-tumbuhan, binatang, mineral dan manusia. Pengertian *isfahbad* juga mengacu kepada istilah kemiliteran dalam tradisi Iran kuno.⁹¹ *Al-'anwār al-mudabbirat* ini adalah hasil dari iluminatif dari deret cahaya horizontal (*ṭabaqāt al-'arḍ*) yang berperan sebagai pelaksana dari cahaya horizontal.⁹² Sebutan bagi *al-'anwār al-mudabbirat* yang terbesar ialah *Huwarakhsy*, dalam bahasa Pahlevi berarti matahari.⁹³

4. Kosmologi

Suhrawardī mengembangkan prinsip emanasi menjadi teori pancaran (illuminasi, *isyrāqī*). Menurut Suhrawardī, pancaran bersumber dari sumber pertama yang disebutnya dengan *Nūr al-Anwār*. Pancaran dari sumber pertama akan berjalan terus menerus sepanjang sumbernya tetap eksis. Konsekuensinya alam semesta akan selalu ada selama Tuhan ada,⁹⁴ dan prinsip ini mau tidak mau menimbulkan paham adanya lebih dari dua yang abadi (alam dan Tuhan). Akan tetapi Suhrawardī menerangkan bahwa antara alam dan Tuhan merupakan dua hal yang sama sekali berbeda. Dalam hal ini, Suhrawardī mengumpamakan hubungan antara lampu dan sinarnya; lampu sebagai sumber cahaya jelas sangat berbeda dari sinar yang dihasilkannya.

Mehdi Hairi Yazdi menerangkan bahwa melalui dasar emanasi, kejadian alam semesta secara metafisis dapat diterangkan. Proses iluminasi akan tetap berlangsung terus-menerus, tak peduli sejauh mana keragaman sebab dan akibat yang terjadi sesuai komposisi dan tertib alam semesta. Menurutnya, kemajemukan itu dirancang sebagai manifestasi tunggal dari Wujud Utama sebagai bayangan wajah-Nya yang sepenuhnya bergantung pada *Nūr al-Anwār*.⁹⁵

Proses pelimpahan yang terus-menerus di atas menunjukkan adanya suatu garis vertikal yang tak terputus dan menghubungkan seluruh rangkaian besar emanasi dengan Prinsip Pertamanya dalam suatu

kesatuan wujud yang ketat. Kemudian muncul garis penghubung horizontal dan pada garis penghubung horizontal inilah munculnya keragaman, esensi, dan spesies dan individu. Yazdi menambahkan bahwa garis vertikal ke atas melambangkan tatanan batin, sedangkan garis-garis horizontal sebagai tatanan lahirnya.⁹⁶

Alur perkembangan konsep kosmologi Suhrawardī yang ditelusuri melalui karya-karyanya mengindikasikan adanya dua tahap pemikirannya mengenai kosmologi dan perkembangan pola pemikirannya itu menunjukkan keseriusan Suhrawardī dalam mengelaborasi konsepnya yang tertuang di dalam *Hikmat al-Isyrāq*.

Pada tahap pertama Suhrawardī membagi alam menjadi tiga kelompok. Misalnya dalam *Hayākil al-N-r*, Suhrawardī membentangkan tiga jenis alam: pertama alam akal (*'alam al-'aql*); kedua alam jiwa (*'ālam al-nafs*); dan ketiga alam materi (*'ālam al-jism*).⁹⁷ Akal menurut terminologi yang dipahami oleh para filsuf adalah substansi yang tidak dapat dicerap indriawi dan tidak berinteraksi dengan material (*'ajsām*). Sedangkan *nafs al-nāṭiqat* sekalipun tidak memiliki bentuk (*jiṛm*) tetapi berinteraksi dengan alam materi. *Nafs al-nāṭiqat*, yang berinteraksi dengan alam materi terbagi ke dalam dua jenis: *nafs al-nāṭiqat* yang berinteraksi pada langit-langit (*al-samāwiyyāt*) dan *nafs al-nāṭiqat* yang berinteraksi di dalam diri manusia. Sementara alam materi (*'ālam al-jism*) terbagi ke dalam eter (*'asīr*) dan unsur-unsur (*'unṣuriy*).⁹⁸

Alam akal disebut juga dengan cahaya-cahaya dominator yang kuantitasnya tergantung dari intensitas pancaran dari cahaya pertama. Yang termasuk ke dalam alam akal adalah *r-ḥ al-quds*, yang merupakan asal dari jiwa-jiwa kita dan *rabb ṭilsām*, tradisi peripatetik menamakan *r-ḥ al-quds* dengan *'aql fa''āl*.⁹⁹ Pada tempat lain Suhrawardī menyebutnya sebagai *'arbāb al-'anwā'*.¹⁰⁰

Alam jiwa adalah tempat bersemayam jiwa-jiwa pengatur falak-falak langit (*al-samāwiyyāt*) dan tubuh-tubuh manusia yang dinamakan *nafs al-nāṭiqat*. Di sini Suhrawardī tampak menjauhi pendapat para pengikut filosofi peripatetik yang berpendapat bahwa jiwa-jiwa falak muncul secara langsung dari akal-akal yang tinggi. Sementara itu Suhrawardī berpendapat bahwa jiwa-jiwa falak tersebut muncul dari *'arbāb al-'anwā' al-samāwiyyat* yang berasal dari hirarki akal-akal horizontal (*al-'anwār al-'arḍiyyat*).¹⁰¹

Alam materi (*'ālam jism*) dan alam bentuk, menurut Suhrawardī terbagi ke dalam dua jenis alam bentuk. Alam bentuk unsur yang berada di bawah falak bulan, dan alam bentuk dzat yang sangat halus, yaitu bentuk-bentuk falak langit.¹⁰² Pengelompokan Suhrawardī mengenai alam ke dalam tiga jenis di atas telah disinggunginya dalam *Muqaddimat Hikmat al-Isyrāq*,¹⁰³ dan diterangkan pula di dalam karya lainnya *Risālat fī al-'Itiqād al-Hukamā'*.¹⁰⁴ Penjelasan ketiga jenis alam Suhrawardī itu digambarkan secara skematis oleh Iqbal di dalam *Metafisika Persianya*.¹⁰⁵

Tahap kedua pemikiran kosmologi Suhrawardī dituangkan di dalam *Hikmat al-Isyrāq*-nya,¹⁰⁶ di dalamnya Suhrawardī menambahkan alam yang keempat yaitu *'ālam al-misāl al-mu'allaq* (alam citra yang tergantung). Alam citra ini sekalipun tidak dapat disamakan persis dengan alam ide Plato, memiliki fungsi yang sama sebagai alam imajiner. Suhrawardī terinspirasi oleh konsep ide Plato, dan mengembangkan konsepnya yang dinamakannya dengan ide-ide cahaya (*al-muṣul al-mu'allaqat*).¹⁰⁷ Posisinya berada di antara alam ide dan alam materi. Kedudukan lebih tinggi daripada alam indriawi, yang dihasilkan dari jalur pancaran sebab *'ālam al-misāl* ini merupakan hasil dari jalur penyaksian terhadap *N-r al-'Anwār*.¹⁰⁸ Di dalam *'ālam misāl* ini terdapat segala citra yang terdapat di alam materi. Seorang pengikut *'isyrāqiyy-n* (Qaṣb Bāsyā Zādeh) mengatakan *al-muṣul al-mu'allaqat* merupakan penengah seperti halnya cermin yang mengantari alam indriawi yang berada di bawah dan alam akal yang berada di atas, di dalam *'ālam al-muṣul* itu terdapat segala-galanya seperti gerakan-gerakan, diam, bau-bauan. Di dalam *'ālam al-muṣul* juga terdapat segala yang terlihat di dalam mimpi, segala imajinasi dalam keadaan jaga, bahkan apa yang muncul ketika dalam keadaan sakit, dalam keadaan ketakutan yang sangat dan segala citra yang tidak mungkin ada dalam alam nyata.¹⁰⁹ Pendeknya segala macam citra (ide) hingga gambaran-gambaran yang aneh-aneh semua terdapat di dalam *ālam misāl*.

Pembahasan alam citra Suhrawardī ini berkaitan erat dengan kondisi jiwa setelah berpisah dari badan. Dalam *Hikmat al-Isyrāq* dengan menerangkan kondisi-kondisi jiwa manusia setelah berpisah dari jasadnya baik dalam kondisi bahagia maupun tersiksa. Menurut Suhrawardī kondisi jiwa manusia yang menerima kebahagiaan dan kesusahan digolongkan ke dalam tiga golongan: jiwa yang memperoleh kebahagiaan sempurna (*al-kāmil-n*); jiwa yang pertengahan (*al-mutawassit-n*); dan jiwa yang menderita (*'al-'asyqiyyā'*).¹¹⁰ Pengelompokan itu berdasarkan atas tingkat

kesempurnaan dan kekurangan ilmu dan amal manusia selama di dunia. Kelompok *al-kāmil-n* yang sempurna akan berada di dalam '*ālam miṣāl*' dengan menikmati segala kesenangan yang mereka inginkan. Sementara kelompok *al-kāmil-n* dalam ilmu tetapi kurang dalam amalnya, kadang-kadang mampu menembus ke '*ālam miṣāl al-mu'allaqat*', sehingga mampu mendatangkan gambaran dari lezatnya makanan, gambar-gambar yang menyenangkan, mendengarkan suara-suara yang merdu dan lain sebagainya.¹¹¹ Kelompok ini akan tetap berada di dalam '*ālam al-miṣāl*' selagi jiwa-jiwa mereka belum menyempurnakan *ḥikmat nazariyyat*, dan mereka dapat berpindah dari satu falak ke falak yang lain hingga sampai ke alam cahaya murni. Sementara *al-'asyqiyā'* akan tetap berada di lembah penderitaan dan penyiksaan.¹¹² Dari pemikiran falsafi Suhrawardī dapat diperoleh gambaran bahwa kenikmatan yang diperoleh oleh orang-orang mukmin dan siksaan yang ditimpakan kepada mereka yang ingkar dialami di dalam '*ālam miṣāl*' ini.¹¹³ Melalui pemikiran adanya konsep '*ālam miṣāl*', hadis-hadis qudsi yang menggambarkan kesenangan dan penderitaan yang diterima dan dialami oleh tiap manusia yang telah meninggal akan dapat dipahami. Gambaran-gambaran mengenai kenikmatan surgawi yang sering diumpamakan dengan taman yang indah, wajah yang bercahaya, sungai-sungai yang mengalirkan air kehidupan, bidadari yang cantik dan kenikmatan-kenikmatan yang lain dapat dipahami, demikian juga gambaran mengenai siksaan dan penderitaan yang akan dialami oleh mereka yang tidak beriman.¹¹⁴

Secara jelas Suhrawardī menyatakan akan adanya empat alam menurut pengalamannya. "Dan menurut pengalamanku sendiri menunjukkan bahwa alam itu terdiri atas empat jenis."¹¹⁵ Lebih lanjut Suhrawardī menerangkan bahwa keempat alam: pertama, alam cahaya domintor yaitu alam cahaya-cahaya *mujarrad al-'aqliyyat* yang terbebas dari unsur bentuk sama sekali. Mereka adalah pasukan Allah dan para malaikat yang dekat dengan Allah dan para hamba yang ikhlas. Kedua, alam cahaya-cahaya pengatur. Ketiga alam bentuk yang terdiri atas dua alam barzakh yaitu alam materi (alam indriawi, '*ālam al-ḥissī*') salah satunya adalah alam *barzakh* falak-falak yang terdapat di dalamnya bintang-bintang dan kedua adalah *barzakh* anasir-anasir yang di dalamnya terdapat unsur-unsur gabungan. Keempat, alam citra dan alam imajiner ('*ālam al-miṣāl wa al-khayāl*').¹¹⁶ *Ālam al-miṣāl* ini disebut juga dengan alam bayangan murni (*ālam al-asybāḥ al-mujarradat*).¹¹⁷ Dalam alam ini

akan tergambarkan bagaimana jasad dibangkitkan kembali dan segala yang pernah dijanjikan melalui risalah kenabian.¹¹⁸

Pengembangan alam menjadi empat jenis ini merupakan inovasi murni Suhrawardī yang membedakan dari tradisi pembagian alam yang dikembangkan oleh para filsuf sebelumnya. '*Ālam al-miṣāl*' ini juga merupakan ciri khas pemikiran falsafi Suhrawardī. Nampaknya, konsep '*ālam al-miṣāl*' muncul dari pengalaman pola hidup sufi yang dijalani dengan *mujāḥadat* yang inten. Konsep '*ālam al-miṣāl*' erat kaitannya dengan pelepasan jiwa menuju kesempurnaannya. Di dalam alam ini pula gambaran akan segala bentuk kenikmatan, keindahan dan kesengsaraan, penderitaan (siksaan) dapat menemukan penjelasannya. Dengan '*ālam al-miṣāl*' sebagai alam keempat, Suhrawardī memberi suatu variasi alam lain dari pandangan pemikir terdahulunya. '*Ālam al-miṣāl*' ialah alam yang tergantung, alam citra dan tidak memiliki bentuk material, alam ini merupakan alam ruhani.¹¹⁹ Di dalam alam ini segala sesuatu yang tidak mungkin ada dalam alam materi dapat diwujudkan.

Dalam konsep kosmologi Suhrawardī terdapat empat alam: alam cahaya domintor; alam cahaya-cahaya pengatur; alam bentuk; dan alam citra dan alam imajiner. Dengan penambahan adanya konsep alam citra sebagai alam keempat, Suhrawardī terbukti mampu memperkaya khazanah pemikiran dalam peradaban Islam. Ab- Rayyān telah memberikan skema menarik ttg kosmologi Suhrawardī yang berbasis pada penyebaran cahaya-cahaya.¹²⁰

5. Jiwa

Konsep jiwa Suhrawardī tidak banyak berbeda dari pandangan para filsuf peripatetik. Suhrawardī cenderung mengikuti konsep yang telah disempurnakan oleh para filsuf Muslim. Pada dasarnya pandangan Suhrawardī tentang jiwa mengacu kepada konsep yang telah diletakkan oleh Guru Pertama (Aristoteles). Di tangan Ibn Sīnā konsep jiwa semakin lengkap, dia memberikan penjelasan tentang jiwa dan daya-daya yang melekat padanya secara sistematis. Sekalipun al-Ghazālī mengkritik pemikiran falsafat metafisika Ibn Sīnā, ia justru sejalan dan banyak terpengaruh oleh Ibn Sīnā dalam masalah jiwa. Menurut al-Ghazālī jiwa (*soul*) pada awalnya tidak ada (*pre-existent*) sebelum terperangkap ke dalam tubuh manusia di samping itu jiwa juga memiliki sifat ketuhanan yang bersifat abadi. Al-Ghazālī menambahkan ada tiga istilah yang dipakai

untuk menamakan jiwa, jiwa (*soul*), ruh (*spirit*), hati (*heart*). Dalam hal ini nampaknya al-Ghazālī sependapat dengan para filsuf yang menamakan jiwa rasional dengan *al-nafs al-nāṭiqat*, di dalam al-Qur'an disinggung dengan jiwa yang tentram (*al-nafs al-muṭma'innat*), dan juga ruh yang merupakan urusan Tuhan. Oleh para sufi, istilah ruh dan hati merupakan hakikat yang sama dan merupakan esensi dari jati diri manusia yang sejatinya. Alat inilah yang digunakan manusia untuk mendekati Tuhan.¹²¹ Kepada Ibn Sīnā dan al-Ghazālī inilah dasar ajaran Suhrawardī mengenai jiwa dapat ditelusuri. Suhrawardī menuangkan pandangannya tentang jiwa dalam *Hikmat al-Isyrāq*. Misalnya penjelasannya tentang *barzākh*, *ma'ād*, kenabian dan mimpi. Kemudian penjelasan jiwa lainnya terdapat pada haikal kedua (*haikal al-sānī*) dalam kitab *Hayākil al-N-r*.¹²² Masalah jiwa dalam teosofi Suhrawardī menempati posisi yang sangat penting dan berkaitan erat dengan dunia mistis.

Uraian Suhrawardī mengenai jiwa dapat ditemukan pada *Hayākil al-N-r*. Di dalam karya itu Suhrawardī memulai dengan mengemukakan argumen-argumen yang membuktikan adanya jiwa (*nafs*), daya-daya jiwa, karakter-karakternya, sumber-sumber jiwa, nasib jiwa setelah lepas dari jasad. Menurut Suhrawardī, sebagai bukti eksistensi jiwa adalah kesadaran diri tiap manusia akan jati dirinya. Manusia tidak akan lupa akan dzatnya sendiri selama hidupnya,¹²³ lain halnya dengan bagian tubuh, orang dapat saja melupakannya. Suhrawardī ingin menekankan adanya jiwa pada manusia yang berbeda dari jasad yang ditempati oleh jiwa. Jadi, jiwa manusia itu ada dan berbeda dengan badannya. Jiwa dan raga ibarat rumah dan penghuninya.

Bukti lain yang menegaskan perbedaan antara jiwa dan badan adalah melalui proses makanan yang masuk ke dalam tubuh manusia. Masuknya makanan ke dalam tubuh dengan membawa nutrisi bagi sel-sel tubuh yang menyebabkan perubahan pada tubuh manusia membuktikan bahwa tubuh berkembang setiap saat, tetapi jiwa manusia seringkali tidak menyadari adanya perubahan itu. Hal ini mengindikasikan bahwa jiwa berbeda dari jasad manusia.

Perbedaan jiwa dan jasad manusia menyebabkan perbedaan kemampuan dalam pencerapan. Jiwa manusia mampu mencerap makna-makna yang terlepas dari jasad sedangkan badan tidak demikian. Kemampuan jiwa mencerap menunjukkan bahwa jiwa memiliki karakter-karakter khusus yang tidak dimiliki oleh jasad. Kelebihan kemampuan

jiwa mengungguli kemampuan jasadnya, dan memang pada hakikatnya manusia akan tetap utuh dan eksis apabila jiwanya masih melekat pada badannya, apabila jiwa terlepas dari badan, maka hakikat manusia sudah tidak ada lagi. Oleh sebab itu, eksistensi manusia terletak pada jiwanya bukan pada badannya.¹²⁴

Jiwa manusia disebut juga dengan *al-nafs al-nāṭiqat* yang terbebas dari ikatan materi adalah tunggal, esa, dan tidak terbagi, ia merupakan pengatur tubuh manusia. Jiwa manusia merupakan unsur ruhani, *māhiyat* suci, karena itu, jiwa dapat digerakkan oleh cinta yang bersifat ruhani, bisa jadi jiwa akan terlepas dari alam materi atau tubuh ke alam ruhani yang tak terhingga.¹²⁵ Jiwa manusia (*al-nafs al-nāṭiqat*) adalah substansi yang tak terlukiskan dan tidak dapat dijangkau oleh pancaindra. Fungsi dari jiwa adalah mengatur tubuh, dan aktivitas lainnya adalah memikirkan dzatnya dan memikirkan yang lainnya. Oleh karena itu, bagaimana mungkin manusia menganggap mahiah suci ini sebagai bertubuh atau berjasad, padahal jiwa pada suatu saat nanti sanggup melesat meninggalkan tubuh menuju alam ruhani yang tidak terhingga.¹²⁶

Suhrawardī sependapat dengan konsep jiwa Ibn Sīnā yang berpendapat bahwa jiwa memiliki daya pencerap luar dan daya pencerap dalam.¹²⁷ Daya pencerap luar adalah pancaindra yaitu indra peraba, perasa, pencium, pendengar, dan penglihat. Daya pencerap luar ini terdapat pada manusia dan juga pada binatang. Indra penglihat merupakan indra yang paling vital bagi manusia, sementara bagi hewan adalah indra peraba.¹²⁸

Daya cerap batin meliputi indra bersama (*ḥiss al-musyarak*) yang mampu menangkap makna yang sebenarnya dari gambar-gambar yang muncul dalam mimpi dengan pemahaman yang benar bukan berdasarkan khayalan.¹²⁹ Cakupan indra batin meliputi daya imajinasi (*quwwat al-khayāl*),¹³⁰ daya berpikir (*quwwat al-nāṭiqat*),¹³¹ daya estimasi (*quwwat al-wahmiyat*), dan daya penjaga (*quwwat al-ḥāfiẓat*).

Daya imajinasi merupakan khazanah indra bersama sebagai gudang penyimpan kesan-kesan yang datang dari luar. Daya berpikir berfungsi sebagai penyusun, penyeleksi, dan pembuat kesimpulan dari kesan-kesan yang masuk. Daya estimasi berfungsi sebagai penyelaras kerja akal dan cenderung melawan akal. Daya penjaga berfungsi sebagai pengingat seluruh kejadian dan hal-hal yang parsial. Masing-masing daya batin

memiliki pusat komando tersendiri pada otak, sehingga seluruh perubahan yang terjadi pada daya-daya tersebut dapat dikontrol.¹³²

Pada hewan terdapat dua daya, pertama dorongan ambisi yang terdiri atas dua macam daya yaitu *syahwāniyyat* dan *ghaḍabiyyat*. Kedua daya penggerak (*quwwat al-muḥarrikat*). Fungsi dari *quwwat al-syahwāniyyat* adalah sebagai pendorong untuk memperoleh kesenangan yang sesuai, pantas bagi dirinya, sedangkan daya *ghaḍabiyyat* berfungsi sebagai penangkal hal-hal yang tidak selaras dengan dirinya.¹³³ Daya penggerak berfungsi sebagai pengatur gerakan-gerakan yang mesti dilakukan. Penyokong dari ketiga daya itu adalah ruh hewani yang terkandung di dalam tubuh setelah mendapat kekuatan cahaya dari *nafs al-nāṭiqat*.¹³⁴ Oleh sebab itu, mesti dibedakan antara ruh hewani dan *r-ḥ al-ilāhi* atau *nafs al-nāṭiqat* yang merupakan dzat ruhani.¹³⁵

Beragam penilaian terhadap karakter jiwa. Sebagian mengatakan bahwa karena jiwa bukan materi berarti jiwa adalah Allah. Terhadap penilaian ini Suhrawardī menolaknya dan menyatakan bahwa pendapat mereka menggabungkan jiwa-jiwa ke dalam satu jiwa yang disebut Allah adalah pandangan sesat dan tidak dapat dipertanggungjawabkan.¹³⁶ Dalam menolak pandangan di atas Suhrawardī sependapat dengan argumen yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā, jika dikatakan bahwa semua jiwa adalah satu, konsekuensi logisnya adalah pengetahuan semua jiwa adalah sama, pengetahuan tiap individu adalah sama, apa yang diketahui oleh si Ali diketahui juga oleh Badu, padahal nyatanya masing-masing individu memiliki pengetahuan yang tidak sama.¹³⁷ Bagaimana mungkin mengatakan bahwa semua jiwa adalah satu.

Di samping itu terdapat pendapat bahwa jiwa adalah bagian dari dzat ketuhanan. Suhrawardī menyatakan bahwa Allah bukanlah tubuh, maka tidak mungkin terbagi ke dalam bagian-bagian, dan juga tidak ada kekuatan lain yang dapat membaginya. Polemik lain ialah yang berkenaan dengan korelasi antara jiwa dan jasad. Mana yang lebih dahulu ada, jiwa dahulu atau jasad terlebih dahulu, rumah dahulu atau penghuninya. Menurut jiwa tidak mendahului jasad, sebab siapa yang menjamin kelangsungannya setelah terpisah dari alam ruhani yang suci dan turun ke alam kegelapan. Jadi, menurut Suhrawardī, jiwa manusia melimpah dari pemberinya dalam satu waktu yang bersamaan dengan jasad yang menampungnya.¹³⁸ Setelah jiwa bersemayam di dalam tubuh manusia, jiwa akan sanggup kembali lagi ke tempat asalnya (ke alam yang tidak

terhingga). Jika alam semesta merupakan hasil dari rentetan iluminasi dari Allah dan emanasi dari-Nya, jiwa juga akan sampai pada kesempurnaannya melalui perantaraan iluminasi.¹³⁹ Proses menaik jiwa menuju asalnya ini disebut dengan konsep remanasi sebagai lawan dari emanasi.

Karya-karya mistis Ibn Sīnā seperti *Risālat al-Ṭayr*, *Salāmān wa Absāl* dan *Ḥayy ibn Yaqzān* yang menjelaskan falsafat timur-nya, menjadi sumber inspirasi bagi teosofi Suhrawardī. Sejalan dengan intisari dari karya mistis Ibn Sīnā, Suhrawardī banyak menulis karya singkat tentang perjalanan jiwa menuju tempat asalnya. Tidak kurang dari sepuluh karya singkat Suhrawardī yang bersifat mistis. Namun, dari semua cerita mistis yang ditulis Suhrawardī, mamuat satu pesan yang hendak disampaikan kepada setiap manusia agar setiap individu membebaskan jiwanya dari dunia materi. Karena itulah, kembalinya jiwa ke tempat asalnya menjadi tema sentral dalam hikayat-hikayat mistis Suhrawardī.¹⁴⁰

Hikayat-hikayat mistis Suhrawardī penuh dengan lambang-lambang sebagai media pengungkapannya. Jiwa yang bersemayam di dalam jasad manusia misalnya, dilambangkan sebagai burung yang terperangkap di dalam sangkarnya. Dalam kisah mistis yang berjudul *Bahasa Semut*, terdapat bagian kisah yang menceritakan tentang nasib jiwa yang dilukiskan sebagai merak.

“Dikisahkan bahwa seorang raja memiliki sebidang taman nan indah, ditanami bunga-bunga yang wangi, hijau, subur, dan mengasyikkan. Gemicik air mengalir melalui sungai-sungai buatan yang melintasi taman. Terdengar suara merdu kicauan burung dari dahan-dahan pohon yang rindang. Pokoknya segala bayangan yang indah dan menyenangkan terdapat di dalam taman raja itu. Di antara burung-burung yang ada di taman terdapat sekelompok burung merak yang indah bulunya.

Pada suatu hari sang raja mengambil seekor burung merak dari kawanannya dan memerintahkan agar dimasukkan ke dalam kantung kulit supaya bulu-bulunya tidak terlihat, sehingga ia tidak dapat mengagumi keindahannya sendiri sama sekali. Raja juga menyuruh agar ia ditempatkan di bawah sebuah keranjang yang hanya memiliki sebuah lubang sekedar untuk memasukkan biji-bijian sebagai santapannya.

Dengan berlalunya waktu, burung merak itu lupa pada dirinya sendiri, sang raja, taman, dan burung-burung merak lainnya. Ia melihat

dirinya sendiri, didapatinya bahwa dia hanya memiliki kantung kulit yang kotor. Ia mulai menyukai tempatnya yang gelap dan kotor; ia percaya di dalam hatinya bahwa tidak mungkin ada tempat yang lebih besar dari keranjangnya itu, keyakinannya sedemikian kuat sehingga ia menganggap orang yang menyatakan adanya kehidupan, kesempurnaan lain di luar yang ia ketahui, maka ia menganggapnya sebagai kekafiran, omong kosong dan kebodohan.

Meskipun demikian, setiap kali angin segar berhembus, dan harumnya bunga-bunga dan pepohonan, violet, melati dan tumbuhan rempah-rempah sampai ke hidung burung itu, ia merasakan kesenangan yang mengejutkan melalui lubang itu. Timbul kekhawatiran di dalam hatinya. Ia merasakan adanya keinginan kuat untuk pergi dan kerinduan batin, tetapi ia tidak tahu dari mana kerinduan itu berasal, sebab, selain kantung kulit itu, ia tidak mengetahui apa-apa; selain keranjang itu, tidak ada dunia lain; selain biji-bijian itu, tidak ada makanan lain. Ia telah melupakan semuanya. Ketika sekali-sekali ia mendengar suara burung-burung merak bernyanyi, dan kicauan burung-burung yang lain, kerinduan dan hasratnya timbul; tetapi ia tidak terbangunkan oleh suara-suara burung-burung itu atau hembusan angin yang menerobos keranjangnya

Lama sekali ia memikirkan apa sebenarnya angin yang harum itu, dan dari manakah bunyi-bunyian suara nan merdu itu datang. Lama ia tidak sadar-sadar juga, meskipun sepanjang masa itu kesenangan tetap tinggal di hatinya. Burung merak itu bodoh, karena dia telah lupa kepada dirinya dan juga tanah airnya. "...janganlah hendaknya kamu bertingkah seperti orang yang melupakan Allah, yang mengakibatkan Allah membuat mereka lupa diri pula." (Q.S. Al-Ḥasyr/59: 19). Setiap kali hembusan angin atau suara-suara datang dari taman, timbul hasrat dalam diri si burung merak tanpa mengetahui mengapa demikian.

Ia tetap kebingungan beberapa saat, sampai suatu ketika sang raja memerintahkan agar burung itu dilepaskan dari keranjang dan kantung kulitnya untuk dibawa menghadapnya. *Peristiwa kebangkitan itu terjadi hanya dengan satu kali tiupan sangkala saja.* (Q.S. Al-Ṣāffāt/37: 19). *Apakah dia tidak mengetahui, apabila nanti sudah dibangkitkan segala isi kubur? Dan telah terungkap segala isi kalbu? Sesungguhnya Tuhan mereka pada hari itu maha mengetahui keadaannya.* (Q.S. Al-ʿAdiyāt/100: 9-11).

Ketika burung keluar dari penutupnya, burung merak itu melihat dirinya berada di tengah-tengah taman. Ketika memandang bulu-bulunya sendiri, dan melihat taman beserta aneka ragam bunganya, atmosfir dunia, kesempatan untuk berjalan kesana-kemari dan terbang tinggi, serta semua suara, irama dan bentuk dan berbagai benda yang ada, ia berdiri mendesah seakan-akan tak sadarkan diri. *Wahai sungguh aku menyesali kelalaianku dalam memenuhi kewajibanku kepada Allah.* (Q.S. Al-Zumar/9: 56) *Lalu Kami singkapkan tabir yang menutupi matamu, maka pandanganmu menjadi lepas-jelas.* (Q.S. Qāf/50: 22). *Mengapa ketika nyawa sampai di kerongkongan, padahal ketika itu kamu melihat orang yang sedang melepaskan nyawanya itu, sedangkan Kami lebih dekat lagi kepadanya daripada kamu, namun kamu tidak melihat?* (Q.S. Al-Wāqī'ah/56: 83-85). *Jangan berbuat begitu, kelak kamu akan tahu akibatnya. Sekali lagi, jangan berbuat begitu, kelak kamu akan tahu juga akibatnya.* (Q.S. Al-Takāsur/102: 3-4).¹⁴¹

Pada cerita di atas, jiwa yang diwakili oleh merak yang dimasukkan ke dalam keranjang oleh sang raja. Setelah lama terpasung di dalamnya, ia lupa sama sekali dengan rumahnya yang sebenarnya dan mengira bahwa sangkar itulah dunia aslinya. Bila jiwa sudah lupa sedemikian rupa, jiwa tidak dapat melepaskan dirinya karena ia telah terpukau dengan kenikmatan yang ditawarkan duniawi, baik yang bersifat material seperti harta dan kekayaan atau yang bersifat imaterial seperti kedudukan jabatan dan ketenaran.¹⁴²

Dalam tradisi tasawuf, proses melepaskan jiwa dari ikatan material sering diungkapkan sebagai suatu pengembaraan atau perjalanan musafir-pencarian yang dapat berbentuk perjalanan eksternal melalui makrokosmos atau perjalanan internal ke dalam diri keluar dari dunia ini. Perjalanan eksternal akan membawa pengelana melalui langit yang meliputi seluruh ciptaan ruang dan waktu. Segala yang terindra oleh manusia berada di dalam langit, dan di luar itu adalah "ketiadaan" yang merupakan dunia spiritual (rumah sejati bagi jiwa). Dari sana jiwa manusia berasal, dan ke sana pula sang musafir berusaha kembali. Untuk dapat kembali ke sana, sang pencari secara kiasan berjalan ke luar wilayah sublunar, yaitu bumi, dan melewati langit makrokosmos.¹⁴³

Penggambaran alegoris Suhrawardī tentang langit-langit mencerminkan susunan alam semesta Ptolomeis yang diwarisi oleh peradaban Islam dari Yunani. Namun demikian, di tangan Suhrawardī

susunan kosmos itu disesuaikan dengan kepentingan teosofinya. Susunan alam semesta Suhrawardī adalah sebagai berikut: Sfera Besar dari Gerakan Diurnal (*primum mobile*, penggerak utama); ia bergerak ke barat satu kali 24 jam dan menyebabkan bergeraknya semua lingkaran lain; Sfera Bintang-bintang Tetap, termasuk di dalamnya 12 tanda zodiak; Sfera Saturnus; Sfera Yupiter; Sfera Mars; Sfera Matahari; Sfera Venus; Sfera Merkurius; Sfera bulan; Sfera Eter; dan Sfera *Zamharīr* yang merupakan bagian dari alam sublunar di bawah bulan yang berupa materi kasar dan yang tepat dianggap sebagai batas bumi.¹⁴⁴

Sfera Besar adalah batas antara yang wujud dan yang tidak wujud. Posisi ganda sfera besar ini dilambangkan sebagai Jibril (akal utama) yang memiliki dua sayap. Sayap kanan merupakan abstraksinya dengan Tuhan dan sayap kiri merupakan perwujudan esensial dari nonwujud yang berada dalam jiwa. Secara simbolik sfera besar ini adalah *Gunung Qāf* (wilayah gunung yang bersifat fantasi yang mengelilingi bumi).¹⁴⁵ Sfera-sfera langit yang lain digambarkan sebagai gunung-gunung yang melapangkan jalan menuju gunung terakhir.

Sementara perjalanan penyucian jiwa melalui alam kecil (mikrokosmos) yaitu perjalanan ruhani melalui fakultas-fakultas jiwa yang terdapat di dalam badan manusia. Sang pencari dituntut untuk sampai ke akal utama yang dinamakan kearifan abadi (*Jawed Khirad*) yang menjaga Kota Jiwa. Sang pencari diwajibkan mampu menundukkan fakultas-fakultas tertinggi dari persepsi indriawi dan fakultas-fakultas badan lain yang menghalangi jiwa.

Proses perjalanan mistis melalui perjalanan internal yang ungkapkan oleh Suhrawardī tidak lepas dari kiasan-kiasan analogi yang bersifat mistis. Misalnya fakultas vegetal (*quwwat al-nabatiyyat*) dan fakultas hewani (*quwwat al-hayawāniyyat*) dilambangkan sebagai orang-orang yang mengerumuni sebuah periuk yang di dalamnya terdapat sesuatu yang sedang di masak. Api dan periuk menggambarkan perut, masakan yang terdapat di dalam periuk melambangkan fakultas antraktif;¹⁴⁶ yang menyalakan dan menjaga api agar tetap menyala melambangkan fakultas digestif¹⁴⁷; yang memunggu dengan sabar melambangkan fakultas retentif¹⁴⁸; yang memisahkan yang ringan dari yang berat merupakan lambang fakultas ekspulsif.¹⁴⁹ Yang membagi masakan kepada orang melambangkan fakultas nutritif, sedangkan yang menjewer mereka yang sudah selesai makan adalah fakultas augmetif.¹⁵⁰ Tidak berapa jauh di

hutan ada seekor singa yang mecabik-cabik benda dan seekor babi hutan yang nyelonong makan dan minum, mewakili fungsi motorik dari fakultas pamarah dan hawa nafsu. Kisah ini dimuat dalam hikayat mistis yang berjudul *Realitas Cinta*.¹⁵¹

Sang pencari yang menggunakan jalur mikrokosmos ini harus menangkap dan mengikatnya dengan tali laso kuat-kuat supaya tetap terkendali. Sebab fakultas vegetal tidak dapat dipunahkan kecuali jika organisme yang menopangnya hancur. Oleh karena itu, dua fungsi motor dari jiwa hewani inilah yang menjadi perhatian kaum sufi, sebab fungsi-fungsi ini menerima bisikan-kalbu untuk bergerak dari fakultas estimatif, fakultas yang dapat dikuasai melalui disiplin kezuhudan dan fakultas rasional, dan hanya manusia yang memiliki fakultas rasional.¹⁵² Baik perjalanan eksternal maupun internal keduanya memiliki satu tujuan yaitu kembalinya jiwa ke tempat asalnya. Semua cerita mistis Suhrawardī terbungkus dalam bentuk kiasan-kiasan dan kaya akan perumpamaan-perumpamaan yang mengindikasikan kemapanan dan kematangan Suhrawardī terhadap baik dalam falsafat maupun tasawuf.

Bagaimana nasib jiwa manusia setelah dibersihkan dari pengaruh jasad atau lepas diri dari kungkungan badan. Apakah jiwa manusia akan langsung masuk ke dalam alam akal-akal dan kemudian bergabung dengan alam cahaya-cahaya? Untuk menjawab persoalan ini, menurut Suhrawardī mesti dilihat upaya yang dilakukan manusia dalam membersihkan jiwanya dari pengaruh jasadnya. Suhrawardī membagi peringkat jiwa ke dalam tiga peringkat: pertama *al-kāmilat*, *al-mutawassīṭat*, dan *al-nāqīṣat*. Yang dimaksud dengan *al-kāmilat*, ialah jiwa yang menguasai dua jenis hikmah sekaligus, yaitu hikmah *dzauqiyat* dan *bahsiyat* atau jiwa yang sempurna dalam hikmat teoretis dan praktik (*al-‘ilmiyyat wa al-‘amaliyyat*). Sementara *al-mutawassīṭat*, ialah jiwa yang menguasai salah satu hikmah saja, misalnya sempurna dalam *hikmat ‘ilmiyyat*, namun kurang dalam *hikmat ‘amaliyyat*, atau sebaliknya. Sedangkan *al-nāqīṣat* ialah jiwa yang tidak menguasai dengan sempurna kedua jenis hikmah dimaksud.¹⁵³

Ketekunan tiap individu dalam membersihkan jiwa ini menentukan tempat kembali jiwa masing-masing. Jiwa yang dimiliki oleh *al-kāmil-n* akan sampai ke dalam *‘ālam al-`anwār al-mujarradat* yaitu alam cahaya-cahaya murni. Jiwa mereka akan menyatu dengan cahaya-cahaya *mujarradat*, tetapi yang mesti dipahami adalah bahwa persatuan jiwa ke

dalam alam cahaya-cahaya bersifat akali bukan dalam pengertian jasadi.¹⁵⁴ Posisi jiwa *al-mutawassit-n* dan *al-nāqis-n* akan masuk ke dalam alam citra yang disebut '*ālam al-muṣul al-mu'allaqat*.¹⁵⁵ Di dalam alam citra terdapat dua jenis kondisi, gambaran-gambaran kenikmatan dengan segala macam ragamnya dan gambaran-gambaran penderitaan dengan berbagai jenisnya. *Al-mutawassit-n* akan memperoleh kenikmatan yang terdapat di dalam alam citra, sementara jiwa *al-nāqisat* akan berada dalam penderitaan yang amat berat.¹⁵⁶ Dengan gambaran jenis alam citra Suhrawardī yang memiliki gambaran kenikmatan, penderitaan dan sebagainya, maka ajaran-ajaran para nabi yang menjanjikan adanya surga dan neraka terwakili di dalam alam citra ini.¹⁵⁷

Suhrawardī menyebut *al-kamil-n* dengan *ikhwān al-tajrīd* yang memiliki posisi atau maqam khusus di mana mereka mampu memunculkan citra-citra yang diinginkannya. Maqam ini disebut maqam "Kun", dan barangsiapa yang mampu melihat maqam ini, ia akan yakin dengan alam lain selain alam barzakh-barzakh, di dalamnya terdapat citra-citra yang tergantung dan malaikat-malaikat pengatur, terdapat suara-suara aneh yang tak terbayangkan kenikmatannya, dan kesenangan yang terdapat di dalamnya semakin kuat dan semakin besar serta tak terlukiskan.¹⁵⁸]

Catatan :

¹Antoine Faivre, "Theosophy", dlm *The Encyclopedia of Religion*, diedit oleh Mirciea Eliade (New York: Simon & Schuster, 1995), vol. 14, hlm. 465.

²Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (Totowa: Littlefield Adam & Co, 1966), hlm. 317.

³Faivre, "Theosophy", hlm. 465.

⁴*Ibid.*, hlm. 466.

⁵Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International Ltd., 1993), hlm. 207.

⁶Faivre, "Theosophy", hlm. 466.

⁷Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr*, diedit oleh Muhammad 'Alī 'Abū Rayyān (Mesir: al-Maktabat al-Tijāriyat al-Kubrā, 1956), jilid 1, hlm. 12.

⁸Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.) *World Spirituality: Islamic Spirituality, Manifestations*, vol. 20 (New York: The Crossroad Publishing Co., 1991), hlm. 427-428.

⁹Suhrawardī, *Hikmat al-Isyrāq*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'at Muṣannafāt Syīkh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī* (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 11-12. Lihat juga Syams al-Dīn Muḥammad al-Syahrāzūrī, *Syarḥ Hikmāt al-Isyrāq*, diedit oleh Hossein Ziai (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hlm. 28-29.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 28.

¹¹Suhrawardī, *Hikmat al-Isyrāq*, hlm. 12.

¹²*Ibid.*

¹³Suhrawardī, *al-Masyārī' wa al-Muthārahāt*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmū'at Muṣannafāt Syīkh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī* (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), hlm. 503

¹⁴Suhrawardī, *Hayākil al-Nūr*, hlm. 12.

¹⁵*Ibid.* Penjelasan mendetail perdebatan antara pihak fukaha dengan Suhrawardī dan proses eksekusi yang dikenakan terhadap Suhrawardī lihat Muḥammad 'Alī 'Abū Rayyān, *Uṣūl al-Falsafat al-Isyrāqiyyat* (Beirut: Dār al-Thalabat al-'Arab, 1969), 25-6.

¹⁶Suhrawardī, *Hikmat al-Isyrāq*, hlm. 9. Abū Rayyān, *Uṣūl al-Falsafat*, hlm. 128.

¹⁷Parviz Morewedge, "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", dalam P. Morewedge (ed.) *Neoplatonism and Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 54.

¹⁸Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. Ke-9, hlm. 15-16.

¹⁹*Ibid.*

²⁰*Ibid.*, hlm. 27.

- ²¹*Ibid.*, hlm. 40.
- ²²Margaret Smith, *Al-Ghazālī The Mystic* (Lahore: Kazi Publication, 1944), hlm. 138.
- ²³*Ibid.*, hlm. 140.
- ²⁴Surah al-N-r ayat 35 yang dikembangkan al-Ghazālī dalam *Misykāt al-Anwār*.
- ²⁵Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 121.
- ²⁶*Ibid.*
- ²⁷*Ibid.*, hlm. 122.
- ²⁸al-Syahrāz-rī, *Syarḥ Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 306.
- ²⁹Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 122.
- ³⁰Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia* (London: Luzac & Co., 1908), hlm. 128.
- ³¹Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 174.
- ³²Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 68-69.
- ³³Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 181.
- ³⁴Al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār*, dalam Maktab al-Buh-ś wa al-Drāsāt (ed.), *Majm-ʿ Rasāʾil al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 275.
- ³⁵Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 119.
- ³⁶Mehdi Haʾiri Yazdi, *Ilmu Huḍuri* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 118.
- ³⁷Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 140.
- ³⁸*Ibid.*, Lihat Shaikh, *Studies*, hlm. 96.
- ³⁹Al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār*, hlm. 270.
- ⁴⁰Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 132-133.
- ⁴¹*Ibid.*, hlm. 133.
- ⁴²*Ibid.*, hlm. 138.
- ⁴³*Ibid.*, hlm. 127.
- ⁴⁴*Ibid.*, hlm. 137.
- ⁴⁵*Ibid.*, hlm. 140-141.
- ⁴⁶Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages, Avicenna-Suhrawardī-Ibn ʿArabi* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), hlm. 65.
- ⁴⁷*Ibid.*
- ⁴⁸Suhrawardī, *Qiṣṣat al-Ghurbat al-Gharbiyyat*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmuʿ Muṣannafāt Syīkh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī* (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, tt.), jilid 2, hlm. 275.
- ⁴⁹*Ibid.*, hlm. 276.
- ⁵⁰*Ibid.*
- ⁵¹Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, hlm. 209.
- ⁵²Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 139.

- ⁵³*Ibid.*, hlm. 117.
- ⁵⁴Yazdi, *Ilmu Huduri*, hlm. 118.
- ⁵⁵Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qām-s al-Sh-fi) The Myctical Lenguage of Islam* (Kuala Lumpur: A.S.Noordeen, 1995), hlm. 33.
- ⁵⁶*Ibid.*
- ⁵⁷Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York & London: Columbia University Press, 1970), hlm. 332.
- ⁵⁸Suhrawardī hanya menyisakan Jibril sebagai nama malaikat-malaikat, selainnya memakai istilah-istilah Persia.
- ⁵⁹Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 135-136.
- ⁶⁰Syams al-Dīn Muḥammad al-Syahrāz-rī, *Syarḥ Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 369-370.
- ⁶¹Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 332.
- ⁶²Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 121.
- ⁶³al-Syahrāz-rī, *Syarḥ Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 316.
- ⁶⁴Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 128, 132-134, 137-140, 154.
- ⁶⁵Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 63.
- ⁶⁶al-Syahrāz-rī, *Syarḥ Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 333.
- ⁶⁷*Ibid.* Lihat Ab- Rayyān, *Uṣ-l al-Falsafat*, hlm. 173.
- ⁶⁸Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 121.
- ⁶⁹*Ibid.*, hlm. 126-127, 132.
- ⁷⁰*Ibid.*, hlm. 137-138.
- ⁷¹Ab- Rayyān, *Uṣ-l al-Falsafat*, hlm. 175.
- ⁷²Al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār*, hlm. 275.
- ⁷³Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 179. Lihat Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 71.
- ⁷⁴Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 143.
- ⁷⁵*Ibid.*
- ⁷⁶*Ibid.*, hlm. 178, 144.
- ⁷⁷*Ibid.*, hlm. 144.
- ⁷⁸*Ibid.*, hlm. 242-243.
- ⁷⁹*Ibid.*, hlm. 144.
- ⁸⁰*Ibid.*, hlm. 143-145.
- ⁸¹*Ibid.*, hlm. 143; Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 72.
- ⁸²al-Ghazālī, *Misykāt al-Anwār*, hlm. 281.
- ⁸³*Ibid.*, hlm. 277-279.
- ⁸⁴Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 72.
- ⁸⁵Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 157, 193.

- ⁸⁶*Ibid.*, hlm. 199; Ian R. Netton, *Allah Trancendent* (England: Curzon Press Ltd., 1994), hlm. 310.
- ⁸⁷Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 200-201.
- ⁸⁸Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 65.
- ⁸⁹Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 157.
- ⁹⁰*Ibid.*, hlm. 147, 208, 226.
- ⁹¹*Ibid.* hlm. 148.
- ⁹²*Ibid.*, hlm. 145, 146, 169, 185.
- ⁹³*Ibid.*, hlm. 149, 150. Netton, *Allah Trancendent*, hlm. 267, memberikan skema tiga jenis cahaya tersebut.
- ⁹⁴*Ibid.*, hlm. 181.
- ⁹⁵Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 191.
- ⁹⁶*Ibid.*, hlm. 192.
- ⁹⁷Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 64.
- ⁹⁸*Ibid.*
- ⁹⁹*Ibid.* hlm. 65.
- ¹⁰⁰Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 143-147.
- ¹⁰¹Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 29.
- ¹⁰²*Ibid.*
- ¹⁰³Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 6.
- ¹⁰⁴Suhrawardī, *Risālat fī l'tiqād al-Ḥukamā*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majm-'at Muṣannafāt Syaykh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī* (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397HLM), jilid 1, hlm. 270.
- ¹⁰⁵Iqbal, *The Development*, hlm. 133-134.
- ¹⁰⁶Suhrawardī, *Ḥikmat al-Isyrāq*, hlm. 229-235.
- ¹⁰⁷Ab- Rayyān, *Uṣ-l al-Falsafat*, hlm. 229.
- ¹⁰⁸Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 145. Lihat Syahraz-rī, *Syarḥ Ḥikmat al-Isyrāq*, hlm. 370.
- ¹⁰⁹Ab- Rayyān, *Uṣ-l al-Falsafat*, hlm. 230.
- ¹¹⁰*Ibid.* Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 229-230.
- ¹¹¹Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 230.
- ¹¹²Ab- Rayyān, *Uṣ-l al-Falsafat*, hlm. 231. Lihat, Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 230.
- ¹¹³Ab- Rayyān, *Uṣ-l al-Falsafat*, hlm. 231.
- ¹¹⁴Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 242.
- ¹¹⁵Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 232.
- ¹¹⁶*Ibid.*
- ¹¹⁷*Ibid.*, hlm. 234.

- ¹¹⁸*Ibid.*
- ¹¹⁹Syahraz-rī, *Syarḥ Ḥikmat al-Isyrāq*, hlm. 553, 571.
- ¹²⁰Ab- Rayyān, *Uṣ-l al-Falsafat*, hlm. 205, dengan modifikasi seperlunya.
- ¹²¹Smith, *al-Ghazālī the Mystics*, hlm. 107.
- ¹²²Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 49.
- ¹²³*Ibid.*
- ¹²⁴*Ibid.*
- ¹²⁵*Ibid.*, hlm. 24.
- ¹²⁶*Ibid.*, hlm. 51.
- ¹²⁷*Ibid.*
- ¹²⁸Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 203-204.
- ¹²⁹Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 52; Suhrawardī, *Ḥikmāt al-Isyrāq*, hlm. 205-206.
- ¹³⁰Suhrawardī, *Hayākil al-N-r*, hlm. 52.
- ¹³¹*Ibid.*
- ¹³²*Ibid.* hlm. 53.
- ¹³³*Ibid.*
- ¹³⁴*Ibid.*
- ¹³⁵*Ibid.* hlm. 54.
- ¹³⁶*Ibid.*
- ¹³⁷*Ibid.*
- ¹³⁸*Ibid.*, hlm. 26.
- ¹³⁹Maḥm-d, *al-Falsafat al-Sh-fiyyat*, hlm. 446.
- ¹⁴⁰Thackston, *The Mystical Treatises and Visionary Treatises of Suhrawardī* (London: The Octagon Press, 1982), hlm. 5.
- ¹⁴¹*Ibid.*, hlm. 83-85.
- ¹⁴²*Ibid.*, hlm. 6.
- ¹⁴³*Ibid.*, hlm. 6.
- ¹⁴⁴*Ibid.*, hlm. 7.
- ¹⁴⁵*Ibid.*, hlm. 8.
- ¹⁴⁶Dengan adanya fakultas ini makhluk hidup membawa dirinya kepada nutrisi (makanan) atau menarik nutrisi mendekat kepada dirinya.
- ¹⁴⁷Fakultas ini membuat bahan nutrisi menjadi bentuk yang dapat diterima dan dapat dicerna.
- ¹⁴⁸Melalui kekuatan fakultas ini makhluk hidup dapat mempertahankan apa yang dianggap penting dan baik bagi nutrisi individu.
- ¹⁴⁹Kekuatan yang mampu membuang apa yang dianggap tidak penting atau berbahaya bagi tujuan-tujuan nutritif.

¹⁵⁰Dengan kekuatan ini makhluk hidup dapat mengawasi pertumbuhan berbagai organisme.

¹⁵¹Thackston, *The Mystical Treatises*, hlm. 68.

¹⁵²*Ibid.*, hlm. 12.

¹⁵³Ab- Rayyān, *Uṣ-Ṣ al-Falsafat*, hlm. 358.

¹⁵⁴Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 228.

¹⁵⁵Ab- Rayyān, *Uṣ-Ṣ al-Falsafat*, hlm. 358.

¹⁵⁶*Ibid.*

¹⁵⁷*Ibid.*, hlm. 376.

¹⁵⁸Suhrawardī, *Hikmāt al-Isyrāq*, hlm. 243; Ab- Rayyān, *Uṣ-Ṣ al-Falsafat*, hlm. 340.

Kebangkitan Islam di Lorong Globalisasi: Analisis dari Sudut Pemikiran

Syahrin Harahap

Sejak awal abad kelima belas Hijriyah, umat Islam telah menemukan kesadaran baru bahwa mereka harus bangkit dan meraih kemajuan dalam berbagai bidang kehidupan.

Sehubungan dengan kesadaran tentang perlunya kebangkitan itu, maka pertanyaan yang perlu dikedepankan adalah: apakah Islam sekarang ini berada dalam keadaan maju? Atau umat Islam sedang berada di pojok sejarah menjadi mangsa empuk kolonialisme?¹ Pertanyaan ini dikedepankan sejumlah pemerhati peradaban Islam, namun ia tampak merupakan arus umum dari kegerahan seluruh pemerhati masa depan Islam (*futurolog Muslim*), sehingga perlu dicari jawabannya; dalam kenyataan dan kemungkinan masa depan Islam.

Paling tidak ada tiga persepsi yang muncul mengenai kondisi umat Islam pada saat ini, *Pertama*, sebagian umat Islam melihat bahwa mereka dalam degradasi yang terus menerus ke bawah, semenjak kedatangan dan perkembangan masyarakat Islam di Madinah. Alasan yang mendasari pemahaman ini antara lain sabda Rasulullah saw.:

Dari Umrah bin Husain dari Nabi saw.: sebaik-baik umatku adalah abad saat aku diutus, kemudian abad berikutnya, dan kemudian datang kaum yang bersaksi, namun tidak dipercayai kesaksiannya, dan berjanji, namun tidak dipercayai janjinya.²

Kedua, sebagian umat Islam berkeyakinan bahwa sejarah umat Islam berjalan dalam bentuk gelombang, yang terdiri atas gerakan naik turun, tampak seperti spira!.

Ketiga, sebagian lagi umat Islam berkeyakinan bahwa Islam berada dalam kemajuan yang terus menerus sepanjang zaman.

Ketiga pendapat itu dapat dikategorikan kepada pihak yang optimis dan pihak yang pesimis, dengan alasan dan dalil masing-masing.

Yang optimis menguatkan pendapatnya dengan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad saw., yang menggambarkan bahwa Islam akan berjaya dan terus berjaya bila umat Islam terus menerus mengusahakannya. Di antaranya: Q.S. Āli 'Imrān/3: 110; Q.S. al-Ra'd/13: 11; Q.S. al-Naṣr/110: 2.³

Di samping sabda Rasulullah saw. yang dijadikan pijakan antara lain: "Sesungguhnya Allah akan mengutus bagi umat ini pada setiap awal seratus tahun orang yang akan memperbaharui agamanya."⁴

Sementara pihak yang pesimis mengajukan alasan antara lain, hadis yang diriwayatkan oleh Jābir bin 'Abdullāh dan Abi Hurairah: "Manusia masuk ke dalam agama Allah dengan berbondong-bondong dan akan keluar dengan berbondong-bondong."⁵

Bagitulah, fenomena kebangkitan Islam memang selalu menarik untuk dikaji, dan perlu didorong. Sebab kebangkitan agama, terutama yang dijabarkan dan dikonkritkan dengan pertimbangan rasional dan pikiran sehat, senantiasa dipandang dan diharapkan memberikan kontribusi bagi peradaban umat manusia.

Kebangkitan Islam: Peluang dan Tantangannya

Secara umum istilah kebangkitan Islam memiliki paling tidak tiga pengertian, dan umat Islam tampaknya menempatkan gagasan-gagasan, tindakan-tindakan, dan aktivitas-aktivitas untuk memajukan Islam yang sejajar dengan pemahamannya tentang kebangkitan itu.

Pertama, pandangan dari dalam orang Islam sendiri bahwa kebangkitan Islam berarti bahwa Islam sekarang menjadi penting dalam konstalasi kehidupan.

Kedua, kebangkitan Islam dipahami sebagai mewujudkan suatu fenomena bahwa kemunculan Islam sekarang terkait dengan masa lalu. Kebesaran Islam masa lalu sebagai jalan hidup yang ditempuh nabi

Muhammad saw., dan para sahabatnya mempunyai pengaruh kuat terhadap kehidupan keseharian mereka.

Ketiga, kebangkitan Islam mengandung pengertian tantangan bahkan ancaman terhadap mereka yang memegang teguh pandangan hidup dan keyakinan lain.⁶

Apakah kebangkitan Islam memiliki peluang di masa depan, dalam kondisi dunia yang semakin menggloabal dengan pemicu utamanya adalah ilmu pengetahuan dan teknologi, informasi, perbankan dan pabrikasi, yang semuanya bertahta bukan di tangan orang Islam? Inilah salah satu pertanyaan penting, dari sekian banyak pertanyaan yang perlu dikedepankan kepada umat Islam.

Namun, sebelum melakukan pemeriksaan terhadap kenyataan umat Islam, yang bermaksud meraih kemajuan di era global tersebut, perlu kiranya dikemukakan di sini ilustrasi mengenai kebangkitan Islam yang pernah dikedepankan Said Ramadhan al-Buthi. Menurutny:

Sebagai umat terbaik (*khayra ummah*) sebenarnya setiap kemajuan dan keunggulan, apapun bentuknya, oleh Tuhan diperuntukkan bagi hamba-hamba-Nya yang shaleh. Kalau demikian dalam kenyataannya kemajuan dan keunggulan itu seringkali melenceng ke tangan manusia yang tidak beriman sebenarnya itu adalah *deviasi* (penyimpangan). Bagai orang tua yang mempunyai dua anak; yang satu baik dan yang satunya nakal. Suatu ketika orang tua itu bermaksud hendak membelikan mobil bagus bagi anaknya yang baik. Akan tetapi ketika mobil itu hendak diambil ke *showroom*, ternyata anak yang baik itu kebetulan sedang "ngambek" dan berperilaku buruk, yang menyebabkan orang tuanya marah, sehingga mobil bagus tadi terpaksa diberikan kepada anaknya yang nakal, sebagai upaya untuk mengajari dan mendidik anak yang baik yang ngambek itu. Bisa diduga bahwa anak baik itu adalah orang yang beriman, sementara yang nakal adalah mereka yang durhaka kepada Tuhan, yang menerima hadiah sementara karena anak baik sedang "mengulah".⁷

Memang, para pengkaji Islam selalu mempertanyakan, apakah Islam dapat mengambil manfaat dari kemodernan dunia? Atau pertanyaan yang lebih eksplisit, apakah Islam bisa mengikuti kemodernan dan kemajuan dunia? Atau sebaliknya mereka akan tertinggal dan melawannya?⁸ Pertanyaan-pertanyaan yang sama juga telah mengemuka ketikan Islam berpapasan dengan isu-isu posmodernitas seperti posmodernisme dan globalisasi dunia.

Sebenarnya terdapat sejumlah peluang yang dapat dimanfaatkan umat Islam untuk meraih kebangkitannya di era globalisasi dunia. Di antaranya, *pertama*, terjadinya kesadaran kolektif yang bersifat universal dari segenap umat Islam bahwa mereka harus bangkit menyongsong masa depan yang lebih baik.

Kesadaran kolektif kebangkitan itu oleh Asghar Ali Engineer, misalnya, disebutkan telah menyentuh berbagai aspek fundamental dari kehidupan manusia, yang dianalisisnya dalam konteks kebangkitan Islam politik, kebangkitan Islam ekonomi, kebangkitan Islam budaya, dan kebangkitan Islam ritual.⁹

Kesadaran kolektif tersebut menjadi potensi yang bisa berkembang menjadi kekuatan yang dahsyat bagi kebangunan dunia secara keseluruhan apabila dapat didukung secara sistematis dan sungguh-sungguh oleh seluruh umat Islam bersama seluruh umat manusia.

Kedua, salah satu peluang bagi kebangkitan Islam adalah pluralisme budaya global dimana hampir semua masyarakat modern dibangun atas dasar lintas budaya, lintas agama, dan lintas etnis. Ini menyebabkan pertumbuhan penganut agama Islam yang demikian cepat di negara-negara maju.

Ketiga, universalisme pendidikan dan ilmu pengetahuan yang semakin kokoh menyebabkan putra-putra Islam memiliki kesempatan untuk menimba ilmu pengetahuan lintas universitas. Universalitas pendidikan yang memberi kesempatan kepada putra-putra muslim di berbagai universitas terkemuka dunia ternyata telah mempercepat alih teknologi dan perubahan sosial ke arah yang lebih maju. Hal ini tampaknya relevan dengan apa yang pernah ditulis Bernard Lewis:

Setelah para diplomat, kelompok kedua (yang mengunjungi Eropa) dan lebih penting untuk kepentingan jangka panjang, adalah orang-orang Timur Tengah yang menjadi mahasiswa di Eropa. Pada tahun-tahun 1820, 30, 40, dan seterusnya, jumlah mereka di universitas-universitas Eropa semakin banyak.¹⁰

Bahkan seperti dikatakan Bassam Tibi, mahasiswa Islam yang belajar di Eropa telah menciptakan gelombang perubahan di dunia Islam, mereka bersifat aktif dalam masyarakat yang heterogen secara struktural, baik dalam hal sosial budaya, ilmu pengetahuan, dan ekonomi.¹¹

Di samping berbagai peluang yang ada, kebangkitan Islam ternyata berpapasan pula dengan berbagai tantangan, baik yang bersifat internal

maupun eksternal. Para sarjana muslim telah mendiagnosis berbagai tantangan yang bersifat internal Islam, yang sekaligus merupakan faktor yang seringkali menyebabkan mereka tertinggal dari yang lain.

Pertama, tiadanya kepercayaan terhadap diri dan pemikiran sendiri. Banyak umat Islam yang telah mengabaikan rasionalitas dan peran akal dalam memahami serta mengimplementasikan Islam dalam kehidupan. Seperti yang pernah disinggung Muhammad Arkoun:

Kaum muslimin hampir mengabaikan langkah besar yang dilakukan oleh akal untuk mengupayakan otonominya dan meningkatkan fungsinya. Dari sudut sejarah pemikiran Islam telah mandeg, tak lagi mau menerima perubahan dalam prosedur-prosedurnya, dan dalam kegiatan-kegiatannya. Sementara di Eropa pemikiran sekular terus menerus bergerak maju semenjak abad XVI sampai hari ini.¹²

Sebagai akibat dari tidak berkembangnya pemikiran rasional tersebut, kalangan umat Islam masih banyak yang diselimuti taklid yang akut sekali, pemikiran yang ada terbatas pada hal-hal yang praktis dan sederhana. Bahkan seringkali terjadi pertentangan pemikiran rasional dan tradisional, di saat-saat umat Islam bergulat dengan kemestian perubahan dan tantangan kebangkitannya.

Kedua, tiadanya program yang jelas mengenai pembangunan masa depan umat, akibat tidak tersedianya ilmu pengetahuan dan teknologi yang memungkinkannya untuk menetapkan prinsip-prinsip budaya dalam upaya memerangi keterbelakangan.

Ketiga, terjadinya perpecahan dalam semua tingkat kehidupan.¹³ Sementara tantangan yang bersifat eksternal terjadi dengan daya tekan yang amat kuat. Tantangan itu ada yang terjadi dengan sendirinya sebagai keharusan sejarah perkembangan hubungan Islam dengan komunitas lain, tetapi ada juga yang diopinikan dan atau yang teropinikan. Di antaranya *pertama*, pencitraan yang negatif terhadap kebangkitan Islam. Asghar Ali Engineer, misalnya, menyebutkan bahwa media massa Barat mencap kebangkitan Islam sebagai 'fundamentalis Islam'. Kebangkitan Islam telah dianggap sebagai fanatisme keagamaan atau watak Islam yang sesungguhnya. Mereka, menurut Asghar Ali, telah memandang kebangkitan Islam secara keliru dan negatif.¹⁴

Kekeliruan dalam pencitraan kebangkitan Islam itu juga disoroti John L. Esposito yang disebutkan sebagai telah memandang bahwa

kebangkitan Islam merupakan ancaman bagi komunitas lain, termasuk masyarakat Barat.¹⁵

Pencitraan kebangkitan Islam secara negatif tersebut ternyata telah seringkali menimbulkan ketegangan antara umat Islam dan Barat, dan pada akhirnya akan merugikan harmonitas dunia dan kemanusiaan. Bahkan banyak sekali gerak kebangkitan Islam yang diberi label secara *pejoratif* (memojokkan), semisal fundamentalisme, terorisme, Islam radikal, dan lain-lain.

Kedua, hipotesis beberapa ahli termasuk Samuel P. Huntington tentang *The Clash of Civilization*, perbenturan peradaban (*Culture?*), yang memprediksi bahwa pasca Perang Dingin akan terjadi benturan antara dunia Barat dengan, terutama dunia Islam.¹⁶ Hipotesis ini di kemudian hari seakan membuktikan atau ingin dibuktikan oleh kelompok-kelompok yang menginginkan perbenturan itu benar-benar terjadi. Citra negatif kebangkitan Islam itu juga dianalisis Samuel P. Huntington dalam tulisannya mengenai Era Peperangan muslim,¹⁷ yang menurutnya terjadi disebabkan citra kebangkitan yang negatif.

Menurutnya, era peperangan muslim telah terjadi, isu politik kontemporer sekaligus era peperangan muslim telah dimulai ketika Perang Dingin berakhir di tahun 1980-an. Era peperangan muslim ini disebabkan oleh beberapa faktor:

1. Kebangkitan Islam ini merupakan respon terhadap modernisasi dan globalisasi. Kebangkitan ini juga sangat konstruktif dalam banyak aspek. Organisasi-organisasi Islam telah melangkah maju untuk memenuhi kebutuhan umat Islam perkotaan yang jumlahnya terus meningkat, yaitu dengan menyediakan dukungan sosial, tuntunan moral, kesejahteraan, layanan kesehatan, pendidikan, pengurangan pengangguran—semua layanan yang kebanyakan tidak disediakan oleh pemerintah muslim. Lebih lanjut, di banyak masyarakat muslim, para penggerak kebangkitan Islam itu adalah kelompok oposisi utama terhadap pemerintahan yang bersifat represif, tetapi kebangkitan Islam ini juga telah melahirkan sejumlah ekstrimis yang senantiasa menyediakan sukrelawan untuk melakukan kegiatan teroris dan perang gerilya melawan non-muslim.
2. Di seluruh dunia muslim khususnya dunia Arab telah timbul rasa tidak senang, benci, cemburu dan permusuhan yang besar kepada Barat serta kepada kekayaan, kekuasaan dan kebudayaannya. Sebagian

rasa ini muncul sebagai hasil dari imperialisme dan dominasi orang-orang Barat terhadap dunia muslim di abad ke 20 ini. Sebagian lagi disebabkan oleh kebijakan tertentu orang-orang Barat, termasuk di dalamnya aksi Amerika melawan Irak sejak tahun 1991 dan hubungan erat yang terus berlanjut antara pemerintah Amerika Serikat dengan Israel. Namun secara lebih umum, rasa tidak senang umat Islam kepada Barat adalah wujud atau reaksi terhadap pemerintahan Muslim sendiri yang korup, tidak efektif dan bersifat represif, sementara mereka melihat pemerintahan Barat memberi dukungan terhadap regim muslim tersebut.

3. Pembagian-pembagian kesukuan, religius, etnis, politik dan budaya di kalangan dunia Islam telah mendorong kepada kekerasan sesama muslim sendiri. Pembagian-pembagian itu juga turut memprovokasi kekerasan antara muslim dan non-muslim karena kelompok-kelompok muslim yang berbeda dan pemerintah muslim, seperti yang terdapat di Saudi Arabia dan Iran, saling bersaing dalam mengkampanyekan keislaman mereka. Mereka juga telah mendukung kelompok muslim yang sedang berperang melawan non-muslim dari Bosnia sampai ke Filipina. Seandainya saja terdapat mekanisme yang efektif secara positif mengelola hubungan antar suku, agama, afiliasi politik, maka perseteruan antar sesama muslim dan mungkin juga antara muslim dan non-muslim kemungkinan akan kecil kemungkinannya untuk terjadi. Tapi ini tidak pernah tercipta sejak berakhirnya kerajaan Ottoman.
4. Kebangkitan Islam bersamaan dengan dan diperkuat oleh tingkat kelahiran yang tinggi di kebanyakan masyarakat muslim. Hal ini telah memproduksi kelompok anak muda usia 16 sampai 30 tahun dalam jumlah yang besar. Laki-laki pada usia demikian adalah kelompok yang kebanyakan memiliki pendidikan menengah dan sebahagian besar pengangguran. Banyak dari mereka itu pergi ke Barat, bergabung dengan organisasi-organisasi yang bersifat fundamentalis, dengan partai-partai politik, dan sejumlah kecil, mereka terdaftar di dalam kelompok muslim yang bergerilya dan terlibat jaringan terorisme. Anak-anak muda tersebut dapat menjadi pelaku kekerasan di masyarakat, dan mereka ini terdapat di masyarakat muslim dalam jumlah yang sangat banyak.

Lebih lanjut Huntington mengatakan:

Keempat faktor di atas adalah di antara sebab-sebab atau sumber kekerasan yang telah meluas dan melibatkan pengikut Islam. Sebagai catatan, kekerasan tersebut kini terlokalisir, terbatas dan berkembang. Akankah kekerasan ini meningkat menjadi sebuah perang peradaban yang utama antara Islam dan Barat dan mungkin dengan peradaban lainnya? Jelas inilah tujuan Osama bin Laden. Dia telah mendeklarasikan perang suci terhadap Amerika Serikat, mengajak umat Islam untuk membunuh orang-orang Amerika secara keji dan berusaha menggerakkan orang-orang Islam dari segala penjuru untuk berjihad. Tetapi usaha Osama ini tidak berhasil, sebahagian dikarenakan banyaknya divisi atau pembidangan-pembidangan dalam Islam itu sendiri. Sebaliknya, Amerika Serikat telah mengumumkan perang melawan terorisme. Kenyataannya, banyak peperangan yang dilakukan pemerintahan suatu negara adalah perang melawan kelompok teroris yang berbeda. Pada dasarnya perhatian Amerika Serikat lebih kepada Al-Qaeda; sementara pemerintahan negara lain lebih terfokus pada para teroris lokal di negara mereka.¹⁸

Era peperangan muslim ini akan berakhir ketika penyebab-penyebab timbulnya peperangan hilang atau dihapuskan. Dengan hadirnya suksesi dari generasi baru maka intensitas kesadaran Islam mungkin akan menurun, seperti yang terjadi di Iran. Kebecian dan permusuhan umat Islam terhadap Barat dapat dikurangi dengan cara merubah kebijakan politik Amerika terhadap Israel. Tetapi yang lebih penting adalah merubah kondisi sosial, ekonomi dan politik di negara-negara muslim. Pemerintah yang gagal memenuhi kesejahteraan dan kebutuhan ekonomi rakyatnya dan menekan kebebasan mereka akan menciptakan perlawanan terhadap pemerintahan mereka sendiri, juga terhadap negara Barat yang memberi mereka dukungan.

Ketiga, tantangan kebangkitan adalah supremasi media di tangan komunitas bukan muslim telah semakin memuluskan berbagai pencitraan negatif terhadap Islam dan berbagai upaya kebangkitannya di berbagai bagian dunia.

Keempat, materialisme dan pragmatisme yang semakin berkembang telah menyebabkan suburnya ateisme, neo komunisme, dan neo marxisme di berbagai bagian dunia yang berpenduduk muslim, yang menyebabkan banyak manusia, termasuk sebagian umat Islam yang jatuh dari makhluk spiritual menjadi makhluk material. Yang disebut terakhir

tampaknya bukan hanya sebagai tantangan kebangkitan Islam, tetapi merupakan tantangan bersama umat beragama secara global.

Strategi Kebangkitan Untuk Seluruh Umat Manusia

Proyek pengembangan peradaban sebenarnya adalah merupakan proyek kolektif umat manusia, bukan milik Barat, bukan milik Timur, dan sebagainya.¹⁹ Sebagai satu proyek kemanusiaan secara kolektif, maka setiap pembangunan peradaban, oleh komunitas manapun seyogianya mendapat penghargaan yang layak dari seluruh manusia, lintas agama, lintas geografi, lintas kebudayaan, dan lintas etnis.

Jika jalan pikiran ini dapat diterima, maka upaya-upaya kebangkitan Islam seyogianya tidak bersifat mengancam pada orang lain, dan sekaligus jangan dianggap mengancam. Bahkan perlu disikapi sebagai kerja kolektif manusia untuk membawa dunia dan manusia, secara teologis, ke arah yang lebih baik dan sempurna. Betapapun, dunia Islam memiliki pengalaman menciptakan tatanan dunia yang dinamis, manusiawi, dan menyejukkan, khususnya di zaman keemasannya (abad ke 8 sampai abad ke 13 Masehi).

Berbagai upaya kebangkitan yang perlu dilakukan umat Islam haruslah diarahkan untuk menggeser tindakan dari yang bersifat kontra pada yang lain menjadi bersama dengan yang lain, dari yang cenderung pinggiran ke pusat arus kebangkitan. Sebab dalam menyikapi fenomena kebangkitan itu, ternyata umat Islam mengambil sikap dan tindakan yang sangat variatif; mulai dari yang sangat sederhana hingga yang sangat strategis; dari kegiatan "jalan santai" hingga "berlari" mengejar ketertinggalan di segala bidang.

Hal ini penting mengingat kelemahan umat Islam, termasuk para pemimpinnya selama ini adalah tidak adanya kesediaan untuk mengevaluasi keabsahan metode berfikir yang digunakan, tindakan dan kebijakan-kebijakan yang dilakukannya serta kecenderungan eksklusif dalam meraih kebangkitan itu.

Guna memasuki dan berperan aktif pada arus kebangkitan Islam itu, tampaknya diperlukan kajian ulang mengenai fakta kebangkitan yang dimiliki umat Islam ketika komunitas ini menangani tata dunia di zaman keemasannya. Kemudian menganalogikan penguasaannya di era globalisasi kini dan mendatang.

Mustafā al-Sibā'ī menginventarisir sejumlah karakteristik budaya kebangkitan yang dibangun umat Islam di zaman klasik, yang disimpulkannya kepada enam faktor, yaitu (1) keimanan yang kokoh, (2) ilmu pengetahuan dan teknologi, (3) kehidupan ekonomi yang handal, (4) toleransi yang kuat, (5) pelayanan dan pemberdayaan sosial yang intensif dan efektif, (6) pergaulan internasional yang kreatif dan mandiri.

Menganalogikan kebangkitan Islam kontemporer dengan kebangkitan klasik tersebut, maka upaya-upaya yang perlu dilakukan umat Islam di era global, agar fenomena kebangkitan Islam bergeser dari pinggiran ke pusat global, bisa dilakukan dalam dua bertuk. *Pertama* bersifat kolektif-institusional dan *kedua* bersifat individual.

Upaya kolektif-institusional adalah upaya-upaya sistematis yang dilakukan melalui lembaga-lembaga dan organisasi-organisasi Islam untuk meraih keunggulan dalam bidangnya. Di sinilah kita harus menoleh kepada organisasi-organisasi Islam, bank-bank Islam, perusahaan-perusahaan Islam, internasional, nasional, dan regional, bahkan tingkat daerah. Demikian juga lembaga-lembaga pendidikan, universitas-universitas, pusat-pusat penelitian, pusat-pusat kajian, media massa, dan lembaga pendidikan lainnya, termasuk pesantren, memiliki peran penting sebagai pusat keunggulan, untuk tercapainya kebangkitan Islam global itu.

Selain memperjuangkan keunggulan, institusi-institusi Islam tersebut hendaknya dapat menjadi pusat gerakan keilmuan, gerakan pemberdayaan umat, gerakan budaya, pusat gerakan moral, dan pusat gerakan penegakan perdamaian dan penegakan hak-hak azasi manusia.

Sementara upaya-upaya individual dilakukan dengan menjadikan komunitas yang mempunyai budaya kebangkitanlah yang akan dapat membawa Islam kepada kebangkitan yang sesungguhnya. Partisipasi individual itu dapat dilakukan dalam meningkatkan kualitas diri dengan bobot manusia yang layak bangkit, di antaranya:

Pertama, memiliki keimanan yang kokoh, kuat, dan mandiri, bahwa Islam adalah jalan terbaik bagi kehidupan dan jalan kebangkitan.

Kedua, setiap muslim harus dapat menampilkan Islam yang lebih murni dan ramah untuk mengeliminir berbagai tindakan yang telah terkontaminasi dengan budaya yang tidak islami. Jadi umat Islam perlu terus menerus melakukan islamisasi perilaku keberagamaan mereka.

Dengan demikian umat Islam akan tampil sebagai sosok yang memiliki keteladanan dalam hal keyakinan dan moralitas. Sehingga semua upaya yang dilakukan dalam rangka kebangkitan itu memiliki kewibawaan etik. Seperti yang pernah disebut Murad Wilfred Hoffman:

Aku tidak ingin melakukan operasi kecantikan pada wajah Islam dan menghilangkan kerut-kerutnya. Namun aku hanya menginginkan agar Islam lebih hidup, dinamis, dan layak, dengan menghilangkan karat-karat yang datang dari luar. Dengan ini ia akan kembali menemukan daya tarik aslinya.²⁰

Ketiga, memiliki komitmen yang kuat pada kebersamaan dan ukhuwah Islamiyah. Oleh karenanya para pemuka agama dan pemimpin umat hendaknya menghindarkan diri dari "*etika ambiguitas*", dipermukaan berjuang untuk Islam dan umat, akan tetapi dalam kenyataannya berjuang untuk diri sendiri.

Keempat, memiliki ilmu pengetahuan dan skill serta etos kerja yang memadai agar mereka dapat mengelola rahmat dan nikmat Tuhan yang tiada bertepi di berbagai bagian dan daerah dunia Islam.

Kelima, memiliki optimisme bahwa perjalanan sejarah Islam adalah perjalanan yang *teleologis*, proses yang terus menerus menuju kebaikan dan kesempurnaannya.

Keenam, setiap orang harus berperan dalam menegakkan perdamaian, kebersamaan, dan hak-hak azasi manusia. Sebab setiap muslim sebagaimana petunjuk kitab suci dan tradisi keemasan, tampil sebagai manusia yang inklusif saleh secara individual, dan saleh secara sosial.

Karakter tersebut akan melahirkan komunitas yang menjadi rahmat dan teladan bagi orang lain. Juga akan memunculkan daya tahan yang handal dalam diri setiap muslim ketika berhadapan dengan gempuran berbagai macam tantangan-tantangan kebangkitan, termasuk kolonialisme baru dalam berbagai bentuknya.[]

Catatan :

¹Pertanyaan ini dikedepankan oleh Murad Wilfred Hoffman dalam bukunya *Trend Islam 2000*.

²H.R. Bukhārī, Muslim, Ab- Dāwud, dan Turmuzī.

³*ṣaḥīḥ Muslim*, Faḍā'il al-ṣaḥābah, 210, 211, 212, 214, 215; Ab- Dāwud, 9; Aḥmad bin Hanbal 2, 238, 5, 327, 6, 156.

⁴*Sunan Abī Dāwud*, Mulāhim, I.

⁵H.R. al-Ḥākim dan men-ṣaḥīḥ-kannya. Hofman mengatakan bahwa dia tidak menemukan hadis tersebut pada *Kutub al-Sittah*, *al-Muwaṭṭa' Imām Mālik* dan *Musnad Aḥmad*

⁶Bandingkan Chandra Muzaffar, "Kebangkitan Islam Suatu Pandangan Global dengan Illistrasi dari Asia Tenggara" dalam, Saiful Muzani, (Ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 23-26.

⁷Lihat Said Ramadhan al-Buthi, *Man al-Mas'-l 'an Tkhalluf al-Muslimīn*, (Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1985).

⁸Pertanyaan semacam ini diajukan antara lain Geldner, Akbar dan Ahmed, dan pemikir-pemikir lain yang menaruh perhatian terhadap kebangkitan Islam.

⁹Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Elements in Islam*, terjemahan ke bahasa Indonesia, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

¹⁰Bernard Lewis, *The Middle East and the West*, edisi kedua (New York: 1966).

¹¹Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Terjemahan Judith von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988).

¹²Muhammad Arkoun, "Menuju Pendekatan Baru Islam", (Artikel berdasarkan wawancara) dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7 (Jakarta, 1987), hlm. 38.

¹³*Ibid.*

¹⁴Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation*.

¹⁵Lihat John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992).

¹⁶Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization?", dalam *Foreign Affairs*, (Musim Panas, 1993), hlm. 22-49.

¹⁷Samuel P. Huntington, *News Week* (Desember 2001-Februari 2002).

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Lihat Ṭāhā Ḥusein, *Mustaqbal al-ṣaḥābah fī Miṣr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Tabrany, 1973).

²⁰Hoffman, *Trend Islam*, hlm 104.

Kedudukan Pendidikan Islam di Indonesia dalam Undang-Undang No 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional

Haider P. Daulay

Pendahuluan

Pendidikan Islam di Indonesia telah berlangsung sejak masuknya Islam ke Indonesia. Menurut catatan sejarah Islam masuk ke Indonesia dengan damai, berbeda dengan daerah-daerah lain seperti Mesir, Irak, dan Parsi dan beberapa daerah lainnya. Peranan para pedagang dan muballigh sangat besar dalam proses Islamisasi di Indonesia. Salah satu jalur proses Islamisasi itu adalah pendidikan.

Hakekat pendidikan itu adalah pembentukan manusia ke arah yang dicita-citakan. Dengan demikian pendidikan Islam adalah proses pembentukan manusia ke arah yang dicita-citakan Islam. Para pedagang atau muballigh adalah orang yang melakukan aktifitas pendidikan. Apa argumen yang dikemukakan bahwa kegiatan para pedagang atau muballigh tersebut digolongkan kepada aktifitas pendidikan? Untuk itu dilihat dari sudut esensi pendidikan.

Esensi dari pendidikan itu adalah dengan melihat unsur dasar pendidikan. Unsur dasar pendidikan itu ada lima, adanya unsur pemberi dan penerima. Unsur ketiga adalah adanya tujuan baik. Unsur keempat cara atau jalan yang baik, dan unsur kelima adanya konteks positif.¹

Apabila kelima kriteria itu dikaitkan dengan aktivitas para pedagang dan muballigh, maka aktivitas mereka itu telah termasuk ke dalam aktifitas pendidikan.

Pendidikan telah banyak memainkan peranannya dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Selain dari itu telah terjadi pula dinamika perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Salah satu yang amat strategis dalam dinamika itu adalah masuknya pendidikan Islam sebagai sub sistem pendidikan nasional.

Ini berarti bahwa pendidikan Islam diakui keberadaannya dalam sistem pendidikan nasional, yang dibagi kepada tiga hal. *Pertama* pendidikan Islam sebagai lembaga; *kedua* pendidikan Islam sebagai mata pelajaran; dan *ketiga* pendidikan Islam sebagai nilai.

Pendidikan Islam sebagai lembaga diakui adanya keberadaan lembaga pendidikan Islam secara eksplisit. Pendidikan Islam sebagai mata pelajaran diakui adanya pendidikan agama sebagai salah satu mata pelajaran yang wajib diberikan pada tingkat dasar sampai perguruan tinggi. Berikutnya pendidikan Islam sebagai nilai, yakni ditemukannya nilai-nilai Islami dalam sistem pendidikan nasional.

Tinjauan Historis

Kajian historis tentang pendidikan Islam di Indonesia sejak awal masuknya Islam ke Indonesia dapat dibagi kepada tiga fase. Fase *pertama* sejak mulai tumbuhnya pendidikan Islam sejak awal masuknya Islam ke Indonesia sampai munculnya zaman pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia. Fase *kedua* sejak masuknya ide-ide pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia, dan *ketiga*, sejak diundangkannya Undang-Undang tentang Sistem Pendidikan Nasional (UU No. 2 Tahun 1989 dan dilanjutkan dengan UU No. 20 tahun 2003). Setiap fase ditandai dengan ciri-ciri khas masing-masing.

Fase *pertama* adalah fase awal dimulai dengan munculnya pendidikan informal, yang dipentingkan pada tahap awal adalah pengenalan nilai-nilai Islami, selanjutnya baru muncul lembaga-lembaga pendidikan Islam yang diawali dengan munculnya masjid, pesantren, meunasah, rangkang, dayah, dan surau. Ciri yang paling menonjol dalam fase ini adalah. *Pertama* materi pelajaran terkonsentrasi kepada pengembangan dan pendalaman ilmu-ilmu agama, seperti tauhid, fiqh, tasawwuf, akhlak, tafsir, hadist dan lain-lain yang sejenis dengan itu, pembelajarannya terkonsentrasi kepada pembahasan kitab-kitab klasik yang berbahasa Arab. *Kedua*, metodenya adalah sorogan, wetonan dan muzakarah (musyawarah). *Ketiga*, sistemnya nonklasikal yakni dengan memakai sistem *halaqah*. Outputnya akan menjadi ulama, kiyai, ustaz,

guru agama, dan juga menduduki jabatan-jabatan penting keagamaan dari tingkat yang paling tinggi seperti mufti sampai ketinggian pengurusan soal-soal yang berkenaan dengan fardhu kifayah ketika seseorang meninggal dunia (modin, bilal).

Fase *kedua* adalah fase ketika masuknya ide-ide pembaharuan pemikiran Islam ke Indonesia. Sejak abad ke 19 Masehi telah berkumandang ide-ide pembaharuan pemikiran Islam ke seluruh dunia Islam, dimulai dari gerakan pembaharuan di Mesir, Turki, Saudi Arabia dan juga Indonesia. Khusus dalam gerakan pembaharuan pendidikan ada beberapa nama yang terkenal di antaranya Muhammad Ali Pasya, Muhammad Abduh dengan murid-muridnya di Mesir, Sultan Mahmud II di Turki, Said Ahmad Khan di India, dan Abdullah Ahmad di Indonesia. Inti dari gerakan pembaharuan itu adalah berupaya untuk mengadopsi pemikiran-pemikiran modern yang berkembang di dunia pendidikan.

Khusus pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia dilatarbelakangi oleh dua faktor penting. Pertama faktor intern yakni kondisi masyarakat Muslim Indonesia yang terjajah dan terbelakang dalam dunia pendidikan mendorong semangat beberapa orang pemuka-pemuka masyarakat Indonesia untuk memulai gerakan pembaharuan pendidikan tersebut. Kedua, faktor ekstern yakni kembalinya pelajar dan mahasiswa Indonesia yang menuntut ilmu agama ke Timur Tengah, dan setelah mereka kembali ke Indonesia mereka memulai gerakan-gerakan pembaharuan tersebut. Di antara tokoh yang berpengaruh menggerakkan pembaharuan tersebut adalah Syekh Muhammad Jamil Jambek, Haji Karim Amrullah, Haji Abdullah Ahmad, Ibrahim Musa Parabek. di Sumatera Barat. Di Jawa muncul tokoh H. Ahmad Dahlan dengan gerakan Muhammadiyah, A. Hassan dengan gerakan Persis, (Persatuan Islam), Haji Abdul Halim dengan gerakan Perserikatan Ulama, K.H. Hasyim Asy'ary dengan organisasi Nahdatul Ulama.²

Menurut Steenbrink ada empat faktor yang mendorong munculnya pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia :

1. Sejak tahun 1900 telah banyak pemikiran untuk kembali ke al-Qur'an dan Sunnah yang dijadikan titik tolak menilai kebiasaan agama dan kebudayaan yang ada.
2. Dorongan kedua, adalah sifat perlawanan nasional terhadap penguasa kolonial Belanda.

3. Dorongan ketiga, adanya usaha-usaha dari umat Islam untuk memperkuat organisasinya dalam bidang sosial dan ekonomi.
4. Banyak yang tidak puas dengan metode pendidikan tradisional di dalam mempelajari al-Qur'an dan studi agama.³

Ada empat sasaran pokok yang diperbaharui. *Pertama*, materi pelajaran. Materi pelajaran yang diajarkan sebelum lahirnya ide-ide pembaharuan adalah terpusat kepada pelajaran agama yang terkonsentrasi kepada kitab-kitab klasik seperti yang telah diuraikan terdahulu. Setelah zaman pembaharuan pendidikan Islam materi pembelajaran itu tidak lagi hanya sekedar pendalaman ilmu-ilmu agama tetapi juga diajarkan ilmu pengetahuan umum, seperti aljabar, ilmu ukur, ilmu alam, kimia, ilmu hayat, ekonomi, tatanegara, bahasa Inggris/Belanda dan lain-lain. *Kedua*, pembaharuan metode tidak lagi hanya tertumpu kepada metode sorogan, wetonan, dan muzakarah, tetapi telah dikembangkan kepada metode pembelajaran lainnya. *Ketiga*, sistemnya klasikal, peserta didik telah dibagi kepada kelas-kelas berdasarkan urutan tahun masuk dan lamanya belajar. *Keempat*, diterapkannya prinsip-prinsip manajemen pendidikan moderen.

Salah satu lembaga pendidikan yang lahir sebagai hasil dari pembaharuan itu adalah madrasah. Perkataan madrasah di Indonesia baru populer setelah awal abad ke-20, padahal madrasah di dunia Islam telah berkembang pada abad kesebelas dan kedua belas Masehi. Madrasah di Indonesia merupakan perpaduan antara pesantren dan sekolah. Ada unsur-unsur yang diambil madrasah dari pesantren ada pula yang diambil dari sekolah. Unsur-unsur yang diambil dari pesantren itu adalah ilmu agama dan jiwa beragama, sedangkan unsur yang diambil dari sekolah adalah ilmu pengetahuan umum, sistem, metode serta manajemen pendidikan.

Perkembangan berikutnya adalah fase ketiga, yakni setelah diundangkannya Undang-Undang No. 2 Tahun 1989 yang diikuti dengan lahirnya sejumlah peraturan pemerintah tentang pendidikan, dan selanjutnya diikuti pula dengan lahirnya UU. No. 20 Tahun 2003

- PP No. 27 Tahun 1990 tentang Pendidikan Prasekolah
- PP No. 28 Tahun 1990 tentang Pendidikan Dasar
- PP No. 29 Tahun 1990 tentang Pendidikan Menengah
- PP No. 30 tahun 1990 yang kemudian disempurnakan dengan PP 60 tahun 1999, tentang Pendidikan Tinggi

- PP No. 72 Tahun 1991 tentang Pendidikan Luar Biasa
- PP No. 73 Tahun 1991 tentang Pendidikan Luar Sekolah
- PP No. 38 Tahun 1992 tentang Tenaga Kependidikan
- PP No. 39 Tahun 1992 tentang Peran serta Masyarakat dalam Pendidikan Nasional

Peraturan pemerintah tentang pendidikan ini masih mengacu kepada UU. No. 2 Tahun 1989, sedangkan Peraturan pemerintah dalam pendidikan yang mengacu kepada UU. No. 20 Tahun 2002 sedang dalam penggodokan.

Ada beberapa pasal dalam UU. No. 20 tahun 2003 yang menyinggung tentang pendidikan Islam. Di dalam aturan tersebut setidaknya ada tiga hal yang terkait dengan pendidikan Islam. *Pertama*, kelembagaan formal, non formal dan informal. Lembaga madrasah didudukkan sebagai salah satu lembaga pendidikan formal yang diakui keberadaannya setara dengan lembaga pendidikan sekolah. Dan dipertegas pula tentang kedudukannya sebagai sekolah yang berciri khas agama Islam. Selanjutnya majelis taklim diakui sebagai pendidikan nonformal dan Raudhatul Athfal dimasukkan sebagai lembaga pendidikan anak usia dini, dan dipertegas pula tentang pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan. *Kedua*, pendidikan Islam sebagai mata pelajaran: dikokokannya mata pelajaran agama sebagai salah satu mata pelajaran yang wajib diberikan kepada peserta didik di semua jalur, jenis dan jenjang pendidikan. *Ketiga*, pendidikan Islam sebagai nilai: terdapat seperangkat nilai-nilai Islami dalam sistem pendidikan nasional.

Sistem Pendidikan Nasional

Pendidikan memiliki nilai yang strategis dan urgen dalam pembentukan suatu bangsa. Pendidikan itu juga berupaya untuk menjamin kelangsungan hidup bangsa tersebut. Sebab lewat pendidikanlah akan diwariskan nilai-nilai luhur yang dimiliki oleh bangsa tersebut. Karena itu pendidikan tidak hanya berkaitan dengan urusan *how to know*, dan *how to do*, tetapi yang amat penting adalah *how to be*. Untuk mewujudkan *how to be* maka diperlukan transfer budaya dan kultur.

Oleh karena demikian pentingnya, maka diperlukan suatu aturan yang baku mengenai pendidikan tersebut, yang dipayungi dalam Sistem Pendidikan Nasional. Sistem Pendidikan Nasional adalah satu keseluruhan

yang terpadu dari semua satuan dan kegiatan pendidikan yang berkaitan satu dengan lainnya untuk mengusahakan tercapainya tujuan pendidikan nasional.

Bangsa Indonesia di awal kemerdekaannya sungguh sangat serius untuk membenahi pendidikan. Ada beberapa catatan sejarah yang menunjukkan keseriusan para pendiri negara ini untuk membenahi pendidikan. Catatan tersebut adalah sebagai berikut:

1. Tahun 1946, membentuk panitia penyelidik pendidikan dan pengajaran.
2. Tahun 1947, Kongres Pendidikan I di Solo.
3. Tahun 1948, membentuk panitia pembentukan rancangan undang-undang pendidikan.
4. Tahun 1949, Kongres Pendidikan II di Yogyakarta.
5. Tahun 1950, lahirnya UU. NO 4 tahun 1950 Undang-Undang Tentang Dasar Pendidikan dan Pengajaran (UUPP).
6. Tahun 1954, lahirnya UU. No 12 tahun 1954 tentang pernyataan berlakunya UU No 4 tahun 1950.
7. Tahun 1961, lahirnya Undang Undang tentang Perguruan Tinggi.
8. Tahun 1965, lahirnya Majelis Pendidikan Nasional.
9. Tahun 1989, lahirnya Undang-Undang tentang Sistem Pendidikan Nasional (UUSPN).
10. Tahun 1990, lahirnya PP, 27, 28, 29, 30 tahun 1990.
11. Tahun 1991, lahirnya PP 72, 73 tahun 1991.
12. Tahun 1992, lahirnya PP 38, 39.
13. Tahun 1999, lahirnya PP 60 dan 61.
14. Tahun 2003, lahirnya Undang-Undang tentang Sistem Pendidikan Nasional menggantikan UU NO 2 tahun 1989.

Undang-Undang Dasar 1945 bab XIII, pasal 31 ayat (2), mengamanahkan bahwa pendidikan yang dimaksud harus diusahakan dan diselenggarakan oleh Pemerintah sebagai "suatu sistem pendidikan nasional".

Sistem pendidikan nasional dilaksanakan secara semesta, menyeluruh dan terpadu: semesta dalam arti terbuka bagi seluruh rakyat dan berlaku di seluruh wilayah negara; menyeluruh dalam arti kata mencakup semua jalur, jenjang, dan jenis pendidikan dan terpadu dalam

arti adanya saling terkait antara pendidikan nasional dengan seluruh usaha pembangunan nasional.

Pendidikan nasional mempunyai visi terwujudnya sistem pendidikan sebagai pranata sosial yang kuat dan berwibawa untuk memberdayakan semua warga negara Indonesia berkembang menjadi manusia yang berkualitas sehingga mampu dan proaktif menjawab tentang zaman yang berubah.

Dengan visi tersebut, pendidikan nasional mempunyai misi sebagai berikut :

1. Mempunyai perluasan dan pemerataan kesempatan memperoleh pendidikan yang bermutu bagi seluruh rakyat Indonesia.
2. Membantu dan memfasilitasi pengembangan potensi anak bangsa secara utuh sejak usia dini sampai akhir hayat dalam rangka mewujudkan masyarakat belajar.
3. Mempersiapkan kesiapan masukan dan kualitas masukan dan kualitas proses pendidikan untuk mengoptimalkan pembentukan kepribadian yang bermoral.
4. Meningkatkan keprofesionalan dan akuntabilitas lembaga pendidikan sebagai pusat pembudayaan ilmu pengetahuan, keterampilan, pengalaman, sikap, dan nilai berdasarkan standar nasional dan global.
5. Memberdayakan peran serta masyarakat dalam penyelenggaraan pendidikan berdasarkan prinsip otonomi dalam konteks negara kesatuan Republik Indonesia.⁴

Strategi pengembangan dalam Undang-Undang No. 20 tahun 2003 meliputi :

1. Pelaksanaan pendidikan agama serta akhlak mulia.
2. Pengembangan dan pelaksanaan kurikulum berbasis kompetensi.
3. Proses pembelajaran yang mendidik dan dialogis.
4. Evaluasi, akreditasi, dan sertifikasi pendidikan yang memberdayakan.
5. Peningkatan keprofesionalan pendidik dan tenaga kependidikan.
6. Penyediaan sarana belajar yang mendidik.
7. Pembiayaan pendidikan yang sesuai dengan prinsip pemerataan dan berkeadilan.
8. Penyelenggaraan pendidikan yang terbuka dan merata.

9. Pelaksanaan wajib belajar.
10. Pelaksanaan otonomi manajemen pendidikan.
11. Pemberdayaan perar nasyarakat.
12. Pusat pemberdayaan dan pengembangan masyarakat.
13. Pelaksanaan pengawasan dalam sistem pendidikan nasional (Penjelasan UU. No. 20 tahun 2003).

Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional

Untuk meletakkan duduknya pendidikan Islam dalam sistem pendidikan nasioanal perlu diklasifikasikan kepada tiga hal.

1. Pendidikan Islam Sebagai Lembaga

a. Lembaga Pendidikan Formal

1) Pendidikan dasar (Pasal 17) menyebutkan: Pendidikan Dasar berbentuk Sekolah Dasar (SD) dan Madrasah Ibtidaiyah (MI) atau bentuk lain yang sederajat serta Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Madrasah Tsanawiyah (MTs) atau bentuk lain yang sederajat.

2) Pendidikan Menengah (Pasal 18) :

Pendidikan menengah berbentuk Sekolah Menengah Atas (SMA), Madrasah Aliyah (MA), Sekolah Menengah Kejuruan (SMK), dan Madrasah Aliyah Kejuruan (MAK) atau bentuk lain yang sederajat.

3) Pendidikan Tinggi (Pasal 20)

Pendidikan Tinggi dapat berbentuk Akademi, Politeknik, Sekolah Tinggi, Institut, atau Universitas.

b. Lembaga Pendidikan Nonformal (pasal 26)

Satuan pendidikan nonformal terdiri atas lembaga kursus, lembaga pelatihan, kelompok belajar, pusat kegiatan belajar masyarakat, dan majelis taklim, serta satuan pendidikan sejenis.

c. Lembaga Pendidikan Informal (Pasal 27)

Kegiatan pendidikan informal yang dilakukan keluarga dan lingkungan berbentuk kegiatan belajar secara mandiri.

d. Pendidikan Usia Dini (Pasal 28)

Pendidikan Usia dini pada jalur pendidikan formal berbentuk Taman kanak-Kanak (TK), Raudhatul Athfal (RA), atau bentuk lain yang sederajat.

e. Pendidikan Keagamaan (Pasal 30)

1) Pendidikan keagamaan diselenggarakan oleh pemerintah dan/atau kelompok masyarakat dari pemeluk agama, sesuai dengan peraturan perundang-undangan.

2) Pendidikan keagamaan berfungsi mempersiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memahami dan mengamalkan nilai nilai ajaran agamanya dan/atau menjadi ahli agama.

3) Pendidikan keagamaan dapat diselenggarakan pada jalur pendidikan formal, nonformal dan informal.

4) Pendidikan keagamaan berbentuk pendidikan diniyah, pesanten, pasraman, pabhaya samena, dan bentuk lain yang sejenis.

5) Ketentuan mengenai pendidikan keagamaan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), ayat (2), ayat (3) dan ayat (4) diatur lebih lanjut dengan peraturan pemerintah.

2. Pendidikan Islam Sebagai Mata Pelajaran

a. Kurikulum disusun sesuai degan jenjang pendidikan dalam kerangka Negara kesatuan republik Indonesia dengan meperhatikan ;

1) Peningkatan iman dan taqwa.

2) Peningkatan akhlak mulia.

3) Peningkatan potensi, kecerdasan, dan minat peserta didik.

4) Keragaman potensi daerah dan lingkungan.

5) Tuntutan pembangunan daerah dan nasional.

6) Tuntutan dunia kerja.

7) Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan seni.

8) Agama.

9) Dinamika perkembangan global.

10) Persatuan nasional dan nilai-nilai kebangsaan (pasal 36 ayat 3).

b. Kurikulum pendidikan dasar dan menengah wajib memuat :

1) Pendidikan agama.

- 2) Pendidikan kewarganegaraan.
- 3) Bahasa.
- 4) Matematika.
- 5) Ilmu pengetahuan alam.
- 6) Ilmu pengetahuan sosial.
- 7) Seni dan budaya.
- 8) Pendidikan jasmani dan olah raga.
- 9) Keterampilan/ kejuruan.
- 10) Muatan lokal.

c. Kurikulum Pendidikan Tinggi wajib memuat:

- 1) Pendidikan agama.
- 2) Pendidikan kewarganegaraan.
- 3) Bahasa.

Dalam Undang-Undang ini juga disebutkan bahwa pendidikan agama adalah hak peserta didik, disebutkan ; setiap peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak: (a) mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama (Pasal 12 ayat a). Dalam bagian penjelasan diterangkan pula bahwa pendidik dan/atau guru agama yang seagama dengan peserta didik difasilitasi dan/atau disediakan oleh Pemerintah atau Pemerintah daerah sesuai dengan kebutuhan satuan pendidikan sebagaimana diatur dalam pasal 41 ayat (3)

3. Nilai-Nilai Islami dalam UU No 20 tahun 2003

Inti dari hakikat nilai-nilai Islami itu adalah nilai yang membawa kemaslahatan dan kesejahteraan bagi seluruh makhluk (sesuai konsep *rahmatan lil-'ālamīn*), demokratis, egalitarian dan humanis. Di antara nilai-nilai tersebut adalah:

- a. Pendidikan nasional adalah pendidikan yang berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 yang berakar pada nilai-nilai agama, kebudayaan nasional Indonesia dan tanggap terhadap tuntutan perubahan zaman.
- b. Pendidikan Nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk

berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada tuhan yang maha esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.

- c. Pendidikan nasional bersifat demokratis dan berkeadilan serta tidak diskriminatif.
- d. Memberikan perhatian kepada peserta didik yang memiliki kelainan fisik, emosional, mental, sosial dan/atau memiliki potensi kecerdasan dan bakat istimewa.
- e. Menekankan pentingnya pendidikan keluarga merupakan salah satu upaya mencerdaskan kehidupan bangsa melalui pendidikan seumur hidup.
- f. Pendidikan merupakan kewajiban bersama antara orang tua, masyarakat dan pemerintah.

Pemberdayaan dan Pengembangan Pendidikan Islam

Dalam rangka pemberdayaan pendidikan Islam di Indonesia ada beberapa hal yang perlu diperhatikan :

1. Pendidik

Lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia memiliki kekurangan tenaga pendidik baik dari segi kualitas maupun kuantitas. Karena itu berbagai persoalan yang menyangkut tentang ketenagaan ini harus dicarikan solusinya. Setidaknya ada 4 (empat) kompetensi pokok yang mesti dimiliki oleh seorang tenaga pendidik. Pertama, kompetensi keilmuan, pendidik mesti memiliki ilmu yang menghantarkan dia layak untuk mengajar. Sebab salah satu tugas pokoknya adalah transfer ilmu. Kedua, kompetensi keterampilan mengkomunikasikan ilmunya kepada peserta didik. Ketiga, kompetensi manajerial, mencakup tentang pemimpin guru, supervisor, administrasi, dan lain sebagainya. Keempat, kompetensi moral akademik, dari segi moral, pendidik mesti menjadi contoh panutan. Pendidik tempat murid 'berkaca'.

2. Sarana dan Fasilitas

Disebabkan karena sumber dana yang terbatas maka kelengkapan sarana dan fasilitas pun terbatas pula. Masih banyak ditemukan di lembaga-lembaga pendidikan Islam-pesantren, sekolah dan madrasah-

sarana dan fasilitas yang sangat minim. Keterbatasan sarana ini juga berpengaruh kepada pembentukan manusia berkualitas.

3. Kurikulum

Ada beberapa persoalan berkenaan dengan ini. Pertama beban kurikulum pada lembaga-lembaga pendidikan Islam lebih berat dari lembaga pendidikan lainnya. Sebab ada keinginan agar peserta didik dapat memiliki bekal ilmu pengetahuan umum dan agama secara seimbang. Kedua, beban kurikulumnya untuk dapat membentuk manusia profesionalis guna memiliki keterampilan tertentu sebagai bekal dalam memasuki dunia kerja.

4. Struktural dan Kultural

Secara struktural lembaga-lembaga pendidikan Islam berada di bawah naungan Departemen Agama. Disebabkan karena hambatan struktural maka dari segi pendanaan terdapat perbedaan antara lembaga pendidikan yang dikelola oleh Departemen Agama dengan lembaga pendidikan yang dikelola oleh Departemen Pendidikan Nasional, dampaknya berpengaruh kepada kualitas. Sedangkan masalah yang bersifat kultural, lembaga-lembaga pendidikan Islam belum menjadi pilihan utama bagi sebagian umat Islam terutama kelompok menengah ke atas. Karena itu pemberdayaan yang diharapkan dari partisipasi *stakeholder* masih kurang.

Ditinjau dari segi pengembangan pendidikan Islam ke depan ada masalah yang bersifat epistemologi keilmuan, yakni bagaimana merencanakan terintegrasinya ilmu-ilmu yang selama ini digolongkan kepada *perennial knowledge* dengan *acquired knowledge*. Di Indonesia upaya ini telah dilakukan langkah-langkahnya dengan, pertama, memasukkan mata pelajaran agama ke sekolah-sekolah umum. Kedua, sekolah umum plus madrasah diniyah. Ketiga, memasukkan mata pelajaran agama ke sekolah umum. Keempat, madrasah SKB Tiga Menteri tahun 1975. Kelima program IDI (Islam Untuk Disiplin Ilmu). Keenam, madrasah sebagai sekolah yang berciri khas agama Islam. Langkah-langkah yang belum selesai adalah soal Islamisasi ilmu atau setidaknya ilmu yang berwawasan Islam.

Pada tingkat perguruan tinggi (IAIN), sedang dirancang IAIN dengan madat yang diperluas (*wider madate*), yang akan menuju ke Universitas Islam negeri (UIN).

Pendidikan Tinggi Islam dalam Menghadapi Era Kemajuan

Melihat kepada perkembangan zaman maka sudah selayaknya IAIN, yang selama ini terkonsentrasi dalam bidang ilmu-ilmu keislaman, akan bergerak ke arah menyeimbangkan antara ilmu-ilmu yang tergolong bersumber dari kewahyuan dan nonkewahyuan. Berkenaan dengan itu sejumlah IAIN, termasuk IAIN Sumatera Utara telah merencanakan transformasi kelembagaan menjadi universitas, dengan beberapa pertimbangan :

1. Konsep pendidikan Islam seutuhnya dan secara khusus konsep Universitas Islam adalah mengembangkan dua jenis keilmuan yaitu *perennial knowledge* dan *acquired knowledge* (ilmu naqliyah dan aqliyah), sebagaimana telah disimpulkan dalam serangkaian Konferensi Pendidikan Sedunia. Pemikir-pemikir semacam Al Attas, As Syaibani, Al Abrasyi, Al 'Ainaini, Al Ashraf telah berupaya menjelaskan konsep ini dalam berbagai karya mereka.
2. Pada saat dibukanya perkuliahan Sekolah Tinggi Islam (STI) yang pertama tanggal 8 juli 1945 di Jakarta kurikulum yang dipakai merupakan adaptasi dari kurikulum Fakultas Usuluddin Universitas Al-Azhar Kairo. Erat kaitannya bahwa ketika itu Al-Azhar masih terkonsentrasi kepada ilmu-ilmu diniyah, sedangkan sekarang Al Azhar telah membuka fakultas-fakultas eksakta, sosial, di samping fakultas ilmu-ilmu keagamaan.
3. Sejak diberlakukannya UU. No. 2 tahun 1989 dan diiringi dengan seperangkat PP, terutama PP No. 28 (tentang Pendidikan Dasar) dan PP No. 29 tahun 1990 (Tentang Pendidikan Menengah), madrasah digolongkan kepada sekolah yang berciri khas agama Islam, dengan program pokok yang sama dengan yang diberikan di sekolah. Hal ini bermakna tujuan institusional madrasah tidak lagi dipersiapkan untuk mendalami ilmu-ilmu agama. Sehubungan dengan itu maka harus ada lembaga pendidikan tinggi Islam negeri yang akan menampung lulusan madrasah.
4. Kecenderungan masyarakat saat sekarang ini adalah menginginkan putra-putri mereka mendalami ilmu-ilmu umum, tetapi memiliki jiwa keagamaan yang kuat.

Sebagai sebuah universitas maka ilmu yang dikembangkan adalah meliputi ilmu eksakta, sosial, humaniora dan ilmu-ilmu keagamaan, yang

selanjutnya akan dirancang integrated di antara ilmu-ilmu yang bersumber dari wahyu dengan ilmu yang bersumber dari nonwahyu.

Penutup

Pendidikan Islam di Indonesia adalah bagian yang tak terpisahkan dari pendidikan nasional. Secara kelembagaan pendidikan Islam telah ujud sejak masuknya Islam ke Indonesia dan telah banyak memainkan peranannya dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa. Tidak sedikit pemimpin nasional berasal dari lembaga pendidikan Islam: pesantren, madrasah, surau, dayah, atau Pergutuan Tinggi Islam.

Dalam perjalanan panjang pendidikan Islam telah melewati tiga priode. Priode pertama sejak masuknya Islam sampai masuknya ide-ide pembaharuan pendidikan Islam. Lembaga pendidikan Islam pada fase ini masih tergolong tradisional belum disentuh oleh ide-ide pembaharuan. Selanjutnya awal abad kedua puluh, muncullah ide-ide pembaharuan pendidikan Islam. Ada empat sasaran pokok pembaharuan tersebut. Pertama isi (kurikulum), kedua metode, ketiga sistem, dan keempat manajemen.

Pendidikan Islam semakin kukuh kedudukannya setelah masuk dalam sistem pendidikan nasional yang diatur dalam UU. No. 2 Tahun 1989 yang selanjutnya diatur pula dalam serangkaian Peraturan Pemerintah yang berkenaan dengan pendidikan; lalu kemudian dilanjutkan pula dengan diberlakukannya UU. No. 20 tahun 2003.

Untuk mengukuhkan eksistensi pendidikan Islam di Indonesia, maka usaha ke depan adalah bagaimana memberdayakannya dan mengembangkannya dalam aspek-aspek pendidik, sarana fasilitas, kurikulum, metodologi dan manajemen.

Untuk pengembangan pendidikan tinggi sudah saatnya diprogramkan pendirian Universitas Islam Negeri di berbagai daerah di Indonesia.[]

Catatan :

¹ Noeng Muhajir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial: Suatu Teori Pendidikan* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1987), hlm. 15.

² Haidar Putra Daulay, *Sejarah dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia* (Bandung: Citapustaka Media, 2001), hlm. 47.

³ Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1986), hlm. 46-47.

⁴ Penjelasan UU No 20 Tahun 2003.

Menelusuri Konsep Proses Pembelajaran dalam Sistem Pendidikan Islam

Dja'far Siddik

Pendahuluan

Pendidikan pada umumnya dapat diterjemahkan sebagai penyebaran dan internalisasi nilai dari berbagai pengalaman kumulatif yang diwariskan oleh satu generasi ke generasi selanjutnya. Pengalaman-pengalaman tersebut tersimpan dalam berbagai kitab, cerita rakyat, tradisi, adat istiadat dan sebagainya, baik berupa keyakinan dan sikap hidup; ataupun kumpulan pengetahuan berikut penerapannya yang dinilai positif dan bermanfaat bagi kehidupan.¹ Dalam perspektif ini, tidak ada perbedaan antara pendidikan Islam dengan pendidikan lainnya, karena pendidikan pada umumnya, sebagaimana didefinisikan secara ringkas oleh Noeng Muhadjir merupakan "... upaya normatif untuk membantu orang lain berkembang ke tingkat yang normatif lebih baik."²

Sifat yang sesungguhnya dari suatu sistem pendidikan dan perbedaannya dengan sistem sistem lainnya, sebagaimana dikemukakan oleh Husain dan Ashraf, hanya akan bisa dipahami jika konsep dasar pendidikan itu dipelajari dengan saksama.³ Dalam hal ini, seperti mereka jelaskan lebih lanjut, bahwa perbedaan antara pendidikan Islam dengan pendidikan Barat moderen umpamanya, ialah, nilai tinggi yang diberikan oleh pendidik Islam pada iman dan kesalehan hidup berdasarkan ajaran Islam sebagai salah satu dari tujuan fundamentalnya.⁴ Karena itu, seperti dikemukakan 'Abdul Rahman Zalih 'Abdullāh, bahwa pendidikan Islam itu berikut teori dan konsep konsep yang digunakan dan dikembangkan secara fundamental berdasarkan pada konsep konsep al-Qur'an.⁵

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa pendidikan Islam merupakan kegiatan pendidikan yang berlandaskan ajaran Islam, yang semua teori dan konsep konsep yang dikembangkannya khas manusia Muslim, dari dan oleh manusia Muslim serta bertujuan untuk mencapai cita cita dan tujuan hidup Muslim. Karena itulah cakupan pembahasannya berada dalam lingkup ilmu pendidikan Islam, yang obyek materinya adalah manusia, khususnya yang sedang berkembang, sedangkan obyek formalnya ialah bagaimana mengupayakan secara berencana dan sistematis dengan metode yang bertanggung jawab agar perkembangan itu menjadi terarah yang secara normatif lebih baik untuk mencapai tujuan hidup Muslim sepanjang yang bisa dipahami umat Islam mengenai tujuan hidup Muslim berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah.

Al Qur'an dan Sunnah memang bukanlah kitab ilmu pendidikan, akan tetapi sesuai dengan tujuan dan fungsi al Qur'an diturunkan sebagai *tibyān li kulli syay'* (Q.S. an Nahl/16: 89), yaitu petunjuk untuk mencapai hidup bahagia di dunia dan di akhirat, tentulah di dalamnya banyak terdapat petunjuk mengenai pendidikan. Karena itulah para ahli pendidikan Islam selalu berusaha melakukan ijtihad atau berusaha dengan sekuat tenaga dan pikiran untuk menemukan dan mengembangkan teori dan konsep konsep pendidikan Islam berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian teori dan konsep konsep pendidikan Islam beserta penerapan yang mereka kemukakan, walaupun dalam garis besarnya banyak persamaan karena mengacu pada sumber yang sama, al-Qur'an dan Sunnah, tetapi dalam perinciannya kadangkala terdapat berbagai perbedaan sebagai konsekuensi logis dari perbedaan wawasan ketika merumuskan unsur unsur dan komponen pendidikan itu sendiri, antara lain mengenai konsep konsep tentang peserta didik dan pendidik, mengapa dan bagaimana seyogianya proses pembelajaran itu dilaksanakan.

Oleh karena itulah proses pembelajaran dalam sistem pendidikan Islam sebagaimana akan dikemukakan dalam uraian-uraian berikut hendaklah difahami sebagai pergulatan pemikiran para ahli didik Muslim dalam merumuskan bagaimana seyogianya proses pembelajaran itu dilaksanakan.

Proses Pembelajaran: Empirisme vs. Naturalisme

Sekalipun kegiatan belajar dan mengajar merupakan dua hal yang berbeda, tetapi apabila keduanya dihubungkan akan merupakan kegiatan searah yang tercakup dalam proses pembelajaran. Dalam konteks ini, persoalan yang selalu muncul kepermukaan ialah, adanya konsep konsep dan praktek pendidikan yang menempatkan posisi dan hubungan guru dengan peserta didik secara berbeda bahkan bertolak belakang. Ada proses pembelajaran yang terpusat pada guru (*teacher centered*); dan ada yang terpusat pada peserta didik (*student centered*).

Munculnya praktek proses pembelajaran yang hanya terpusat pada guru atau yang terpusat pada peserta didik saja hanyalah sebagai gejala dan bukan sebagai penyebab. Hal ini akan lebih jelas jika ditelusuri lebih saksama pendidikan yang berpegang teguh pada proses pembelajaran yang didominasi oleh guru misalnya, telah mencirikan diri atau bersandar secara langsung ataupun tidak, pada aliran empirisme pendidikan sebagai salah satu kubu pendidikan konvensional yang dipelopori oleh seorang filosof bangsa Inggris, John Locke (1632-1704). Aliran ini yang memandang peserta didik bagaikan kertas putih yang belum bertulis (*tabula rasa*) dan sepenuhnya siap menerima apa saja pun yang dikehendaki penulisnya.⁶ Menurut teori ini perkembangan peserta didik sepenuhnya ditentukan oleh lingkungan dan pendidikan, sehingga nasib dan masa depan peserta didik dikondisikan oleh lingkungannya termasuk pendidikan yang dengan sengaja diberikan kepadanya. Peserta didik dipandang bagaikan organisme pasif yang tak berdaya menghadapi lingkungannya. Itulah sebabnya aliran ini dapat dikelompokkan berpandangan “netral-pasif” terhadap peserta didik. Dikatakan berpandangan “netral”, karena kalangan empirisme tidak percaya sedikitpun bahwa manusia itu memiliki sifat dasar yang mempunyai potensi atau berkecenderungan pada kebaikan atau kejahatan. Dikatakan “pasif” karena mereka menganggap manusia bagaikan organisme yang pasif dan dapat dibentuk sesuka hati.⁷ Ke arah mana peserta didik hendak dibawa dan dikembangkan, terserah pada kemauan pendidikan. Jika ditanyakan, apakah mendidik itu? Jawabannya adalah, “Membentuk manusia menurut kehendak pendidik.” Karena itu teori ini disebut juga sebagai aliran “optimisme pendidikan” sebagai antonim “pesimisme pendidikan” dari Schopenhauer. Dengan optimisme yang berlebihan, Locke menempatkan pendidik dan pendidikan berkuasa penuh

menentukan nasib dan perkembangan masa depan peserta didik. Hal itu berarti bahwa peserta didik ditempatkan dalam posisi yang serba pasif dan guru dalam posisi yang serba aktif. Akibatnya, proses pembelajarannya pun didominasi oleh guru. “Learning became receptive rather than active”, kata Brubacher dalam menegaskan analisisnya.⁸

Sekalipun aliran empirisme pendidikan ini dikatakan banyak orang sudah ketinggalan zaman dan kuno, tetapi gemanya masih mempengaruhi perkembangan teori-teori selanjutnya.

Kalangan behavioris sebagai salah satu mazhab psikologi abad ke-20 yang cukup berpengaruh sampai saat ini, meskipun tidak terang-terangan menyandarkan teorinya pada *tabula rasa*, tetapi pandangannya yang mengetengahkan sifat dasar manusia bersifat “netral-pasif”,⁹ menyebabkan mereka pun tidak jauh berbeda dengan aliran empirisme. Bahkan berdasarkan ranji silsilah yang disusun Goldstein, ternyata psikologi behaviorisme merupakan cucu dari aliran empirisme John Locke yang bernenek buyut kepada Aristoteles sebagai tokoh pertama yang memperkenalkan konsep *tabula rasa*.¹⁰

Seorang tokoh behaviorisme kenamaan, J.B. Watson (1878-1958), yang secara tidak langsung berada di bawah pengaruh aliran empirisme pendidikan dalam usahanya yang ingin membuktikan keabsahan hubungan respons dan stimulus, akhirnya sampai pada satu kesimpulan bahwa manusia itu dapat dibentuk sesuai keinginannya, sebagaimana Watson dengan agak angkuh pernah berkata:

*Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up in and I'll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select—doctor, lawyer, artist, merchant—chief and, yes, even beggar-man and thief, regardless of his talents, penchants, tendencies, abilities, vocations, and race of his ancestors.*¹¹

Sikap Watson yang tidak memandang dengan sebelah mata pun mengenai adanya potensi atau kecenderungan moral yang dimiliki manusia sejak awal kejadiannya, mempertegas pendirian kaum behavioris yang memandang manusia bersifat “netral-pasif”. Sikap ini tetap diikuti dan diteruskan oleh aliran-aliran behaviorisme yang paling mutakhir sekalipun.¹² Salah satu di antaranya dapat dicontohkan pernyataan behavioris lainnya, Skinner, yang mengatakan, “The environment determines the individual even when he alters the environment.”¹³

Jadi, persoalan yang paling mendasar terhadap teori empirisme – paling tidak dalam pandangan Islam – bukanlah terletak pada pernyataan *tabula rasa* tersebut, tetapi menukik pada asumsi “netral-pasif” yang mendasari teori itu. Konsep inilah yang sulit untuk dicerna terutama dilihat dari sudut pandang Islam.

Kalau hanya sekedar menyatakan bahwa seorang anak lahir bagaikan kertas putih, Imām al-Ghazālī (w. 1111) juga telah mengemukakan pendapatnya bahwa manusia yang lahir ke dunia ini sudah dilengkapi Tuhan dengan hati yang suci dan bersih serta dapat menerima ukiran yang digoreskan kepadanya sesuai dengan keinginan pengukirnya. Sekalipun begitu, al-Ghazālī tidak pernah menganggap manusia bagaikan bersifat “netral-pasif”, bahkan dalam pandangannya, seperti dikemukakan oleh Fathiyah Hasan Sulaymān, bahwa kelahiran manusia (peserta didik) ke dunia ini telah dibekali Tuhan dengan sifat-sifat yang baik untuk membantu tercapainya tujuan hidup manusia yang sebenarnya. Selanjutnya merupakan tugas para pendidik untuk mengembangkan dan mengarahkan sifat bawaan tersebut mencapai tujuan sucinya.¹⁴ Jadi, pernyataan al-Ghazālī yang bernada *tabula rasa* itu sama sekali tidak mengasumsikan sifat dasar manusia bersifat netral atau kosong, bahkan dengan tegas menyatakan sifat dasar tersebut adalah baik.

Berbeda halnya dengan empirisme pendidikan seperti telah dikemukakan di atas, aliran naturalisme pendidikan yang dimotori oleh filosof bangsa Perancis, Rousseau (1712-1778), meng-konsepsikan sifat dasar peserta didik dalam rentangan “baik aktif”. Itu berarti bahwa peserta didik dipandang telah memiliki sifat dasar yang “baik” dan secara alamiah dapat berkembang “aktif” tanpa bantuan orang lain.¹⁵ Dengan demikian kedudukan guru sebagai pembantu peserta didik bersifat pasif dan permissif; yang aktif hanyalah peserta didik, sehingga praktek kependidikannya lebih terpusat pada peserta didik. Hal yang demikian terlihat jelas ketika Rousseau menulis dalam bukunya *Emile*, yang berusaha meyakinkan orang bahwa setiap anak pada dasarnya baik dan tak seorang pun yang lahir membawa bibit kejahatan. Sifat jahat itu baru tumbuh setelah peserta didik berhubungan dengan manusia. Pada bagian pertama dari buku *Emile*, Rousseau mengatakan: “Everything is good as it comes from the hands of the Maker of the world but degenerates once it gets into the hands of man.”¹⁶

Menurut Rousseau sifat dasar yang baik itu dapat tumbuh secara otomatis tanpa harus melalui pendidikan yang diberikan orang lain, melainkan dengan menyerahkannya kepada alam. Menurut pendapatnya, pendidikan yang diberikan oleh alam yang terbentang dan berlangsung secara alamiah pula tentulah akan lebih baik daripada pendidikan buatan manusia.¹⁷

Pandangan kaum naturalis yang merendahkan pendidikan buatan manusia ini, dapat pula diperhatikan dari pernyataan Lucian Arreat, ahli didik bangsa Perancis dan salah seorang pengikut ajaran Rousseau dengan nada mengejek pernah berkata: “Pendidikan? Itu adalah omong kosong belaka dan praktek yang menggelikan sepanjang zaman. Tetapi jangan mengatakannya terlalu keras, karena banyak orang mencari penghidupan di sana”.¹⁸

Pendidikan bagi naturalisme adalah proses *laissez faire*, yaitu membiarkan peserta didik tumbuh secara alamiah. Walaupun pendidikan dilaksanakan, hanya bermanfaat untuk memantau dan menjaga agar pengaruh keburukan manusia lainnya tidak mengganggu pertumbuhan peserta didik yang secara kodrati memang baik. Tampak di sini bahwa Rousseau berbeda dengan Thomas Hobbes yang menganggap manusia, apabila tidak diikat oleh suatu organisasi masyarakat, akan menampilkan sifat asli kebinatangannya.¹⁹ Hobbes adalah salah seorang tokoh sebagai contoh konkrit yang memiliki pandangan mengenai manusia dengan sifat “jahat-aktif” (*bad-active*). Sebab menurut pendapatnya sifat dasar manusia itu tak berbeda dengan binatang yang akan memangsa sesamanya, bersaing, loba dan anti sosial. Jika dibiarkan maka manusia itu akan melakukan penindasan dan memangsa sesamanya untuk melepaskan watak asli kebinatangannya itu.²⁰ Pandangan yang secara tegas menyatakan bahwa sifat dasar manusia itu buruk/jahat dan sekaligus aktif berasal dari kalangan *Theistic Mental Discipline* yang dipelopori oleh gereja, selaras dengan kepercayaan tentang dosa warisan.²¹ Karena itu, membiarkan subyek didik tumbuh secara alamiah tanpa pendidikan, sama artinya dengan menyuburkan benih benih kejahatan yang telah bersemayam dalam diri manusia sejak awal kejadiannya.

Kembali kepada Rousseau tentang asumsinya mengenai manusia dengan sifat “baik-aktif” itu, untuk selanjutnya dikembangkan pula dengan berbagai modifikasi oleh Heinrich Pestalozzi (1746-1827) tokoh pendidikan dari Swiss dan Freidrich Froebel (1782-1852) seorang pelopor

Kindergarten (Taman Kanak-kanak) dari Jerman. Dalam mazhab psikologi moderen, pandangan seperti itu masih tetap mewarnai teori-teori yang dikembangkan Abraham Maslow, Paul Goodman dan John Holt.²² Tetapi nama-nama terakhir, yang lebih dikenal sebagai tokoh-tokoh psikologi humanistik, tidaklah seekstrim Rousseau.

Abraham Maslow, misalnya, tidak menyetujui pendidikan yang hanya didasarkan pada *laissez faire*, karena pemberian kebebasan dalam mengasuh anak menurut pendapatnya harus diimbangi dengan keharusan mengajarkan disiplin, moral dan nilai-nilai.²³

Dalam khazanah pemikiran Muslim, pandangan yang seakan-akan mengasumsikan manusia dengan rentangan sifat “baik-aktif” dijumpai dalam konsep pemikiran Ibn Tufayl (w. 1185), seorang pemikir Muslim dari Kordova.

Kalau Rousseau menyampaikan gagasannya lewat kisah *Emile*, maka enam abad sebelumnya, Ibn Tufayl telah menggambarannya melalui kisah *Hayy ibn Yaqzān* yang menceritakan seorang anak manusia bernama Hayy ibn Yaqzān yang sejak kecil hidup sendirian di hutan dan dipelihara seekor rusa. Lewat tahap-tahap perkembangan kemampuan akalnya, Hayy dapat mencapai hakikat kebenaran tanpa harus melalui proses belajar dari manusia lain.²⁴ Akan tetapi dia tidak bermaksud menjauhkan manusia dari masyarakat, melainkan ingin menjelaskan bahwa daya akal mempunyai kemampuan aktif yang dapat berkembang melalui pengamatan terhadap alam sekitarnya, walaupun pada akhirnya perkembangan tersebut tidak sempurna sebagaimana Hayy baru memperoleh perincian tentang ajaran agama setelah bertemu dengan pemuda Absal. Dari dialah Hayy mengenal bahasa dan mengenal tata cara peribadatan yang diajarkan agama.²⁵

Terlihat di sini bahwa Ibn Tufayl tetap mengakui peranan guru yang dapat memberikan arah dan nilai-nilai yang tepat dalam menjalani hidup secara benar. Dapat dikatakan bahwa konsep yang bernada “baik-aktif” seperti yang diperkenalkan Ibn Tufayl ini hanya didorong obsesinya bahwa kemampun akal manusia memiliki kekuatan untuk menggapai yang transendental sekalipun.

Jadi, perbedaan wawasan dalam mengkonsepsikan hakikat peserta didik, menimbulkan perbedaan yang nyata dalam memposisikan guru di tengah peserta didiknya. Empirisme menganggap guru sebagai satu

satunya pelaku perubahan yang aktif, sementara naturalisme menempatkan-kannya pada posisi yang pasif.

Oleh karena aliran empirisme menempatkan guru secara ekstrim sebagai pelaku perubahan yang aktif, aliran ini menkonsepsikan proses pembelajarannya hanya terpusat pada guru. Dalam konteks ini posisi guru benar-benar sebagai pemegang kedualatan absolut. Kegiatan belajar peserta didik sepenuhnya bergantung pada kehendak dan kekuasaan guru. Praktek pendidikan seperti ini biasanya berlangsung dalam komunikasi satu arah tanpa hubungan timbal balik dalam arti yang sesungguhnya. Guru adalah guru, peserta didik adalah peserta didik. Hubungan keduanya hanya sebagai pemberi dan penerima. Guru menempatkan diri sebagai satu satunya pelaku perubahan yang aktif, sementara peserta didik ditempatkan sebagai penerima informasi dari pengajaran yang pasif. Bigge menyebut guru seperti itu sebagai *authoritarian teachers*.²⁶

Sebaliknya kalangan naturalisme seperti telah diulas di depan, menempatkan guru pada posisi yang pasif dan memposisikan peserta didik sebagai pelaku yang aktif, menyebabkan proses pembelajarannya menjadi terpusat pada peserta didik. Dalam hal ini peserta didiklah yang aktif, sedangkan guru lebih menampakkan diri sebagai pela-kon yang pasif. Sebagai konsekuensinya maka proses belajar berlangsung secara *laissez faire*. Guru bersikap menjauh dari memberi pengarahan terhadap peserta didik. Guru memang hadir dan selalu siap untuk menjawab pertanyaan pertanyaan yang diajukan peserta didik walaupun pada prinsipnya guru tersebut dengan sengaja membiarkan mereka mengambil inisiatif sendiri. Peserta didiklah yang memutuskan apa yang ingin mereka lakukan dan bagaimana cara melakukannya.²⁷ Guru tak akan pernah risau jika sekiranya murid-muridnya menetapkan kesimpulan diskusi yang mereka lakukan bahwa sesungguhnya Tuhan sekarang ini sudah mulai sakit-sakitan atau Tuhan itu tidak ada. Tugas guru dalam konsep semacam itu hanyalah sebagai fasilitator serta memelihara situasi belajar agar tetap menyenangkan sehingga peserta didik merasa betah dalam belajar. “Give the child the wish and ... any method will then be suitable”, kata Brubacher menirukan perkataan Rousseau sebagai tokoh utama di balik teori yang memperaktekkan pendidikan semacam ini.²⁸

Islam dan Fitrah Perkembangan Peserta Didik

Pertama sekali perlu dikemukakan, bahwa Islam telah dengan tegas menolak konsep *Theistic Mental Discipline* yang memandang peserta didik memiliki sifat dasar yang *bad active*, sebagaimana Islam secara tegas menolak adanya “dosa warisan” yang diyakini kalangan Nasrani.

Adalah benar, bahwa Islam mengakui keabsahan kisah kejatuhan Nabi Adam a.s., sebagai akibat dari dosa yang diperbuatnya karena terpengaruh rayuan Iblis untuk memakan buah pohon khuldi, padahal sebelumnya telah diperingatkan Tuhan agar tidak mendekati pohon tersebut (Q.S. al Baqarah/2: 35-36). Dalam hal ini sekalipun Adam telah melakukan suatu kesalahan, tetapi Islam tidak menafsirkannya sebagai dosa yang melekat pada anak cucunya. Bahkan Adam segera menyadari kesalahannya dan memohonkan ampunan Tuhan. Dengan taubat yang sungguh sungguh, dosa dosa Adam telah diampuni oleh Tuhan. Kisah pengampunan ini cukup sering menjadi tema tema dakwah dalam Islam guna menekankan kesucian manusia yang lahir tanpa dosa, karena kesalahannya telah diampuni Allah swt. sebagaimana dinyatakan Q.S. al-Baqarah/2: 37: “Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhan-nya, maka Allah Menerima taubatnya. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang”.

Hal inilah yang menjadi pangkal keyakinan bahwa tak ada dosa yang diwariskan kepada anak cucunya, malah sebaliknya, Islam meyakini bahwa setiap manusia suci dari dosa dan kesalahan. Bahkan lebih dari itu, manusia dalam pandangan Islam memiliki fitrah beragama (bertawhid), sebagaimana dijelaskan Nabi saw. dalam hadisnya, bahwa tak seorang pun di antara manusia yang dilahirkan ke dunia ini kecuali atas dasar fitrah; kedua orangtuanyalah yang menyebabkannya menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi²⁹

Fitrah yang berasal dari kata Arab (*fitrah*) dalam pengertian yang umum ialah asal kejadian, jati diri atau bawaan sejak lahir (*nature*).³⁰ Dalam al-Qur'an kata fitrah yang sama antara lain dinyatakan:

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada Agama (Allah); (tetaplah atas) Fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut Fitrah itu Tidak ada perubahan pada Fitrah Allah. (Itulah) Agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui (Q.S. al-R-m/30: 30)

Dengan demikian seperti dikemukakan oleh Quraish Shihab bahwa apabila pengertian fitrah itu ditilik dari segi bahasa dan dikaitkan pula dengan pernyataan al Qur'an mengenai fitrah manusia, maka dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa manusia sejak awal kejadiannya telah memiliki potensi beragama yang lurus.³¹ Potensi tersebut menurut Muhammad Abduh ada yang bersifat nafsiah atau ilahiyah dan ada pula yang 'aqliyah.³² Yang bersifat nafsiah atau ilahiyah sama untuk semua orang, sementara yang 'aqliyah dapat berbeda antara satu orang dengan lainnya.³³

Lebih lanjut dapat diberikan penjelasan tambahan sebagai berikut: Fitrah Allah maksudnya ciptaan Allah. Manusia diciptakan Allah mempunyai naluri beragama, yaitu agama Tauhid. Kalau ada manusia tidak beragama tauhid, maka hal itu tidaklah wajar. Mereka tidak beragama tauhid itu hanyalah lantaran pengaruh lingkungan.³⁴

Dengan demikian jelaslah bahwa fitrah yang diberikan Allah kepada manusia itu bersifat tetap dan tak akan berubah. Karena itulah al Qur'an menghimbau manusia agar tetap teguh dalam mempertahankan nilai nilai fitrah itu secara konsekuen untuk mencapai tujuan sucinya yaitu kebenaran agama Allah. Secara singkat dapat dikatakan bahwa tujuan agama diturunkan Allah kepada manusia adalah agar manusia dapat mengharungi hidup dan penghidupannya di bumi ini sesuai dengan fitrah aslinya. Dalam konteks inilah Hasbi Ash Shiddieqy menjelaskan bahwa tujuan beragama itu adalah untuk melepaskan fitrah manusia dari ikatan ikatan yang menghalangi perjalanan fitrah itu menuju puncak kesempurnaan, baik dalam kehidupan perseorangan maupun dalam kehidupan kolektif.³⁵

Jadi, karena agama itu merupakan fitrah Allah; dan manusia diciptakan atas dasar fitrah itu pula, maka yang menjadi inti kemanusiaan itu adalah fitrah itu sendiri. Fitrahlah yang membuat manusia memiliki keluhuran jiwa yang secara alamiah berkeinginan suci dan berpihak pada kebaikan dan kebenaran Tuhan. Kalau dalam kenyataannya terdapat manusia yang menyimpang dari fitrah aslinya, maka hal itu disebabkan kesadaran fitrahnya tidak dapat aktual atau terlalu lemah dan tidak berdaya menghadapi halang rintang tipu daya hawa nafsunya sendiri. Sebaliknya apabila kesadaran fitrah manusia telah terbuka dan aktual, maka fitrah itulah yang akan mengantarkan manusia pada suatu

kepribadian yang senantiasa berada dan berpihak pada kebenaran serta menolak segala macam kepalsuan.

Oleh karena itu sudah cukup jelas, bahwa berdasarkan konsep ini, dakwah dan pendidikan mutlak diperlukan sepanjang zaman, sebagaimana Tuhan telah mengutus para Nabi untuk menyadarkan manusia pada hakikat fitrahnya. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Islam tidak hanya menolak konsep *bad active* kalangan pendidikan gereja saja, tetapi sekaligus menolak konsep konsep “netral” yang dikembangkan oleh teori teori empirisme, nativisme dan konvergensi atau pun teori teori psikologi mazhab behaviorisme dan kognitivisme.

Dengan konsep fitrah seperti itu, Islam mengajarkan bahwa peserta didik lahir pada hakikatnya memiliki sifat dasar yang baik dan memiliki potensi yang cenderung pada kebaikan. Fitrah yang demikian melekat dalam seluruh aspek kehidupan manusia dalam memenuhi kebutuhan hidup kemanusiaannya baik pada tingkat metafisik dan religius, inteligensi, sosio kultural termasuk dalam hal pemenuhan kebutuhan biologis seperti makan, minum dan kawin. Hal itu berarti, bahwa semua potensi dan kecenderungan yang terdapat dalam diri peserta didik pada dasarnya tercipta dalam keadaan fitrah yang baik; dan tak satu pun diciptakan untuk tujuan yang jahat atau buruk. Hal tersebut sebagai bekal persiapannya untuk melaksanakan fungsinya selaku khalifah Allah yang diamanahkan Tuhan untuk membuat kemakmuran di bumi dengan kemampuan mengatur, membangun, menciptakan, memelihara keamanan dan ketertibannya.

Implikasi paedagogisnya adalah bahwa pendidikan mengemban tugas untuk mengupayakan agar kecenderungan kecenderungan religius, inteligensi, sosio kultural dan pemenuhan kebutuhan kebutuhan biologis benar benar terarah sesuai dengan tujuan penciptaannya, sehingga senantiasa relevan dengan fitrah aslinya yang cinta pada kebaikan dan kebenaran. Menghapus kecenderungan kecenderungan tersebut sama artinya dengan pembangkangan. Perbuatan yang mencoba untuk mengubah sifat dasar manusia, identik dengan perbuatan syetan yang berusaha untuk mengubah ciptaan Allah, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. al Nisā’/4: 119:

Dan aku (setan) benar-benar akan menyesatkan mereka dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan akan menyuruh mereka (memotong telinga-telinga binatang ternak), lalu

mereka benar-benar memotongnya; dan aku suruh mereka (mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka mengubahnya. Barang siapa yang menjadikan setan menjadi pelindung selain Allah, maka sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata.

Menurut Muṣṭafā al Marāghī, yang dimaksud dengan “mengubah ciptaan Allah” pada ayat di atas selain melakukan kerusakan terhadap organ tubuh manusia seperti pengebirian juga termasuk kerusakan terhadap psiko spritual manusia dengan cara menyesatkan fitrah manusia yang semula cenderung pada kesucian, dibelokkan menjadi gemar pada berbagai perbuatan sesat dan hina.³⁶

Dengan demikian maka konsep konsep yang dikemukakan oleh teori empirisme, nativisme dan konvergensi sama sekali tidak sejalan dengan konsep fitrah seperti di atas, sebagaimana pernah dinyatakan oleh Noeng Muhadjir:

Dalam ilmu pendidikan kita mengenal teori teori perkembangan yang disebut: (1) teori biologisme atau teori paedagogik pesimisme, ... (2) teori empirisme atau teori tabularasa ... dan (3) teori konvergensi. Jalan pikiran Qur’ani berbeda dengan jalan pikiran ketiga teori perkembangan tersebut. Toeri biologisme mengakui adanya bakat baik dan bakat jahat; Sedangkan al-Qur’ani berpendapat bahwa anak itu n pikiran Qur’ani berbeda dengan jalan pikiran ketiga teori perkembangan tersebut. Teori Biologisme... mengakui adanya bakat baik dan bakat jahat; sedangkan Qur’ani berpendapat bahwa anak itu lahir dalam bakat baik, malahan berkeimanan. Lingkungan yang menjadikan dia Majusi dan lain lain. Sehingga Qur’ani bukan penganut biologisme, bukan empirisme dan juga bukan konvergensi. Dan dapat kami sebut teori perkembangan peserta didik yang Islami adalah “Teori Fitrah”, teori yang mengakui bahwa anak lahir itu pada hakikatnya baik.³⁷

Jika teori fitrah yang dikemukakan di atas mengakui bahwa anak lahir ke permukaan bumi ini dengan bakat-bakat dan potensi yang baik, maka persoalannya sekarang ialah: Apakah konsep fitrah yang dikatakan memiliki sifat dasar yang cenderung pada ke-baik-an dan kebenaran itu sama dan selaras dengan konsep *good active* yang diketengahkan oleh aliran naturalisme Rousseau?

Dalam hal ini seperti telah disebutkan di depan, bahwa Rousseau dengan konsep *good active* itu, berpandangan negatif terhadap pendidikan. Menurut pendapatnya seperti telah dikemukakan di depan,

bahwa sifat dasar manusia itu pada dasarnya baik dan sekaligus aktif yang dengan sendirinya dapat berkembang dengan atau tanpa bantuan pendidikan. Sebaliknya Islam mengetengahkan bahwa untuk mengaktualkan berbagai kebaikan seperti terkandung dalam makna fitrah tersebut, masih memerlukan bantuan agar dapat aktual dan berkembang menjadi lebih berkualitas, sebagaimana Tuhan telah dengan sengaja mengutus para Rasul saw. untuk menyempurnakan akhlak umatnya.

Jadi, membiarkan peserta didik tumbuh secara alamiah tanpa bantuan pendidikan seperti yang dikonsepkan oleh Rousseau sangat memungkinkannya kehilangan arah dalam menempuh perjalanan menuju kebaikan dan kebenaran tersebut karena disesatkan oleh berbagai pengaruh yang datang dari luar dirinya. Apalagi sarana dan kemampuan untuk menerima pengaruh yang menyesatkan dan/atau menyelamatkan, sama sama tersedia di dalam diri setiap manusia, sebagaimana dinyatakan al Qur'an bahwa Allah telah mengilhamkan kepada jiwa manusia itu sarana untuk melakukan kejahatan dan kebaikan (Q.S. al Syams/91: 7-8).

Oleh karena adanya sarana dan peluang bagi manusia untuk menerima pengaruh buruk (*fuj-r*) dan baik (*taqwā*) maka pendidikan dalam arti yang seluas luasnya menjadi lebih fungsional untuk memberi kesempatan yang sebesar besarnya bagi pertumbuhan segenap daya yang cenderung pada kebaikan dan kebenaran itu sebagai terkandung dalam makna fitrah tersebut, karena daya daya itu masih merupakan benih benih yang perlu ditumbuhkan. Sekalipun demikian, Islam tidak mengingkari adanya keaktifan daya daya pada kebaikan tersebut yang secara alamiah memiliki potensi untuk berkembang, tetapi karena potensinya yang masih lemah baik rohaniyah maupun jasmaniahnya, sehingga masih perlu memperoleh berbagai macam bantuan dan pertolongan, sebagai tugas pokok pendidikan.

Secara singkat dapat dikatakan, bahwa peserta didik dalam pandangan Islam memang memiliki daya untuk berkembang dan siap pula untuk dikembangkan. Akan tetapi tidak berarti peserta didik tersebut dapat diperlakukan sebagai manusia yang sama sekali pasif, melainkan memiliki kemampuan dan keaktifan yang mampu membuat pilihan dan penilaian, menerima, menolak atau menemukan alternatif lain yang lebih

sesuai dengan pilihannya sebagai perwujudan dari adanya kehendak dan kemauan bebasnya.

Jadi, walaupun Islam mengakui bahwa daya daya yang dimiliki peserta didik secara kodrati memang memiliki keaktifan, akan tetapi membiarkannya tumbuh secara alamiah berdasarkan kodratnya sendiri, sangat memungkinkan pertumbuhannya tidak seperti yang diharapkan. Kisah *Hayy ibn Yaqzān* yang dilukiskan dengan sangat bagus oleh Ibn Tufayl seperti telah dikemukakan pada bagian terdahulu merupakan sebuah ilustrasi dalam hal ini. Patut dicatat bahwa sekalipun *Hayy* dapat tumbuh secara alamiah berdasarkan kodratnya sendiri, akan tetapi pertumbuhannya tidak sempurna sebelum *Hayy* belajar kepada Absal.³⁸

Oleh karena itulah semua ahli didik Muslim sepakat dalam mengakui perlunya pertolongan yang bermacam macam melalui pembiasaan, bimbingan, pengajaran dan pendidikan untuk mengaktualkan seluruh daya yang dimiliki peserta didik.

Jika pada satu sisi Islam mengakui keaktifan daya daya sifat dasar manusia yang cenderung pada kebaikan dan kebenaran tersebut; dan pada sisi yang lain mengakui kedaulatan pendidikan sebagai usaha pertolongan untuk mengaktualkan dan menumbuhkan daya daya itu, maka dapat diformulasikan bahwa pendidikan Islam telah mengkonsepkan hakikat perkembangan peserta didik dalam rentangan "baik interaktif" (*good interactive*), yang terbuka ke dalam dan terbuka keluar. Terbuka ke dalam karena pertumbuhannya merupakan dorongan dari sifat dasarnya yang cinta pada kebaikan dan kebenaran. Terbuka keluar, karena dialog yang terjadi dengan dunia luarnya ikut mewarnai pertumbuhan dan perkembangannya.

Konsep "baik interaktif" tersebut mengandung makna bahwa sekalipun daya daya sifat dasar itu cenderung pada kebaikan dan kebenaran, tetapi perkembangan kepribadian peserta didik tidak serta merta memperoleh kualitas dari potensi sifat dasarnya semata, melainkan terjalin secara interaktif dengan pertolongan yang diberikan berikut dukungan keseluruhan situasi dan lingkungan sekitarnya.

Jika dicermati, bagaimana kekuatan dunia eksternal itu turut memberi urunan dan mempengaruhi manusia dalam menentukan masa depannya, apakah memilih beriman atau sebaliknya, dapat diperhatikan pada pernyataan Q.S. al Kahfi/18: 28-29 sebagai berikut:

Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhan-nya di pagi dan di senja hari dengan mengharap Keridaan-nya dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan kehidupan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah Kami Lalaikan dari mengingati Kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas.

Dan katakanlah, "kebenaran itu datangnya dari Tuhan-mu; maka barang siapa yang ingin (beriman), hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir.

Ayat yang disebut paling akhir menjelaskan bahwa pada dasarnya manusia itu memiliki kebebasan untuk menentukan pilihannya sendiri apakah dia mau beriman kepada Allah swt atau sebaliknya sebagai manifestasi dari kehendak bebas yang dimilikinya. Akan tetapi jika dikaitkan dengan pernyataan ayat yang mendahuluinya, terlihat di sana bahwa pertama sekali al-Qur'an menghimbau agar manusia senantiasa tegar berada atau memilih lingkungan yang baik baik sebagai wadah dalam berinteraksi; dan jangan sampai memilih lingkungan orang-orang yang hanya mengikuti hawa nafsunya belaka, karena hal itu membawa pengaruh yang menyesatkan.

Jika urutan atau susunan ayat di atas ditangkap sebagai satu kesatuan yang berkorelasi, sekurang-kurangnya dapat dimaknai bahwa wadah dan lingkungan seseorang ikut mempengaruhinya dalam merealisasikan pilihannya apakah beriman atau tidak. Jadi, seperti telah dikemukakan di atas bahwa faktor eksternal akan ikut memberikan peluang dalam memberikan polesan warna dalam mengambil sikap dan menetapkan pilihan pilihannya sesuai dengan kehendak dan kemauan bebas yang dimilikinya.

Adanya kebebasan atau kemerdekaan yang diberikan Tuhan kepada manusia untuk menentukan masa depannya sendiri, mengisyaratkan bahwa manusia dapat membuat pilihan yang diinginkannya dengan kesadarannya sendiri. Akan tetapi banyak fakta yang menunjukkan bahwa keterjerumusan seseorang ke lembah kenistaan bukan atas pilihan sadarnya, melainkan karena terpengaruh oleh lingkungan yang mengitarinya. Oleh karena itulah Tuhan mengingatkan manusia agar senantiasa memelihara diri dari pengaruh pengaruh buruk yang berasal dari lingkungan yang buruk karena hal itu dapat merusak

fitrah beragama manusia yang selalu cenderung pada kebaikan dan kebenaran.

Dengan demikian, berinteraksi dengan lingkungan yang baik akan mendukung terbukanya kesadaran fitrah aslinya. Sebaliknya, interaksi yang tak mendukung bagi perjalanan fitrah menuju kesempurnaannya sesuai dengan tujuan agama, akan memberi peluang bagi terjadinya pilihan bebas yang menyimpang. Dikatakan memberi peluang, karena lingkungan bukanlah raja yang paling menentukan segala galanya bagi pembentukan kepribadian seperti yang dikampanyekan oleh kalangan empirisme dan behaviorisme.

Berkaitan dengan hal itu, dalam salah satu ayat al-Qur'an mengemukakan kisah isteri Fir'aun yang tetap beriman kepada Tuhan sekalipun suami dan lingkungan kehidupannya adalah orang-orang yang zalim dan anti Tuhan, Q.S. al-Tahrim/66: 11:

Dan Allah Membuat isteri Fir'aun Perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Tuhan-ku, bangunkah untukku sebuah rumah di Sisi-Mu dalam surga dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya dan selamatkan aku dari kaum yang zalim".

Ayat tersebut telah mengisyaratkan bahwa sekalipun interaksi manusia yang telah berbekal fitrah dengan dunia eksternalnya memberikan peluang dan urunan dalam mempengaruhi kepribadian seseorang. Namun, lingkungan bukanlah faktor satu-satunya yang mempengaruhi perilaku manusia, karena apabila fitrah beragama tetap terpelihara, maka manusia akan dapat membebaskan diri dari pengaruh lingkungan yang sesat, sebagaimana isteri Fir'aun memelihara fitrah itu melalui ibadah dan do'a-do'anya kepada Tuhan sebagai ganti dari mentaati suami dan lingkungannya yang anti Tuhan.³⁹

Implikasi paedagogisnya ialah, apabila sejak dini strategi dan pola pola bantuan yang diberikan pada subyek didik serta keseluruhan situasi dan lingkungan yang mengitarinya tidak mendukung perkembangan fitrahnya, maka mungkin sekali ia akan gagal memelihara fitrah itu kelak. Bila hal itu terjadi, maka bukan kualitas fitrah itulah yang menampak dalam sikap dan kepribadiannya, yang menyebabkan kehendak dan kemauan bebasnya tidak lagi memilih iman dan kebenaran, tetapi justru sebaliknya, dia mungkin akan memilih atau terjerumus menjadi Yahudi, Nasrani atau Majusi.

Bertolak dari uraian yang menghantarkan pada formulasi bahwa sifat dasar peserta didik yang apabila dikaitkan dengan lingkungan eksternalnya terentang dengan sifat “baik interaktif”, pada hakikatnya mengandung dua makna sekaligus. *Pertama*, karena manusia (peserta didik) itu pada dasarnya baik karena fitrahnya yang dimilikinya cenderung berpihak pada kebaikan dan kebenaran, maka pandangan terhadap semua peserta didik didasarkan pada sikap yang positif. *Kedua*, karena kualitas perilaku yang ditampilkan manusia (peserta didik) itu pada dasarnya dipengaruhi pula oleh hasil interaksinya dengan dunia eksternalnya, maka pandangan terhadap usaha usaha pendidikan didasarkan pada sikap yang optimis, bahwa benih yang baik apabila ditanam dilahan yang subur dan baik serta dipupuk dengan siraman yang baik akan menghasilkan tanaman yang diharapkan bakal berbuah baik.

Oleh karena itulah tak seorang pun di antara peserta didik yang boleh dipandang sebagai manusia yang jahat, anti sosial dan tak bermoral karena sesungguhnya mereka lahir atas dasar fitrah yang baik. Kalau dalam kenyataannya terdapat peserta didik yang berperilaku negatif yang mungkin disebabkan pengalaman yang dilaluinya di lingkungan rumah tangga dan/atau dalam pergaulannya sehari hari tidak mendukung terjadinya pertumbuhan moral yang sehat, maka para pendidik berkewajiban untuk menolongnya dengan berbagai macam pendekatan yang berlandaskan kasih sayang agar sifat sifat negatif itu dapat diminimalkan untuk kemudian secara berangsur angsur berubah menjadi positif. Memang mungkin, bahwa orang lain melihat perikelakuan peserta didik tersebut sudah sampai pada tingkat yang “memprihatinkan”, namun bagi seorang pendidik Muslim akan tetap menghargainya sebagai manusia yang memiliki sifat dasar yang fitrah; yang berarti bahwa di dalam dirinya masih ada kebaikan yang perlu dibantu mengaktualkannya.

Di sinilah makna pendekatan kasih sayang yang banyak dikemukakan oleh para ahli didik Muslim perlu dimaknai secara kreatif. Dalam hal ini guru dituntut untuk terus menerus berusaha dalam menemukan butiran butiran mutiara, entah berapa pun kecilnya di balik perilaku peserta didik yang terlihat bagaikan “memprihatinkan” itu. Kalau sekiranya sejak awal guru telah mempersepsikannya tak lebih dari seekor keledai liar dan kuda binal yang perlu dicerca bahkan dihajar dengan rotan karena bertolak dari “rasa kebencian”, bukan atas dasar kasih sayang, maka sulitlah untuk melihat bahwa di dalam diri peserta didik masih terdapat sudut-sudut kecil yang masih memancarkan cahaya

kebaikan. Cahaya yang agak kabus dan samar samar itu sesungguhnya masih bisa bersinar cemerlang apabila setiap sudutnya diasah dan diasuh agar berkembang menuju kesempurnaannya.

Proses Pembelajaran dalam Konsep Pendidikan Islam

Telah dikemukakan bahwa sifat fitrah manusia itu terdapat pada seluruh aspek rohaniyah dan jasmaniah manusia, baik berupa kecenderungan sifat dasar moral maupun bakat-bakat dan keterampilan yang secara keseluruhan perlu dikembangkan menuju kesempurnaan. Semua bakat dan keterampilan yang dimiliki oleh peserta didik tersebut pada prinsipnya berguna bagi kehidupan, yang oleh ‘Abduh diumpamakan seperti buah tin yang secara keseluruhan dapat dimakan dan tak ada satupun yang bisa diabaikan.⁴⁰ Jadi, mengabaikan bakat-bakat yang dimiliki peserta didik sama artinya dengan mengabaikan nikmat dan rahmat Tuhan, atau telah melakukan kecurangan dalam pendidikan. Berkenaan dengan hal itu, Imām al-Gazālī pernah mengatakan, bahwa pendidikan yang baik tidaklah mengikis dan menyalakan sifat-sifat dasar dan bakat-bakat yang dibawa lahir oleh peserta didik, karena perbuatan itu menyalakan hakikat kemanusiaan itu sendiri; sebab, sifat dasar dan pembawaan itu merupakan anugerah Tuhan guna mempersiapkan manusia mencapai tujuan hidup kemanusiaannya secara baik dan benar.⁴¹

Patut dicatat, bahwa semua kecenderungan dan bakat yang peserta didik, baru dapat diaktualkan setelah peserta didik memperoleh pengalaman dan pengetahuan yang memadai, sebagai manifestasi dari keterbukaannya -men-e-rima pengaruh dari luar. Dengan demikian, tidak semua yang ingin diketahui peserta didik dapat diperolehnya dengan sendirinya tanpa bantuan orang lain. Sifat ketergantungan ini walau bukan ketergantungan total mengakui adanya kedaulatan pendidik sebagai pemberi bantuan yang diperkirakan dapat mengaktualkan dan mengembangkan potensi potensi bawaan yang dimilikinya.

Konsep yang demikian pada dasarnya membuat suatu pengakuan bahwa peserta didik dan pendidik, masing masing memiliki kedaulatan yang sama sama aktif dalam rentangan sejajar yang saling bekerja sama, saling memberi dan menerima dalam arti yang sesungguhnya. Hubungan pendidik dengan peserta didik dalam proses pembelajaran semacam ini merupakan hubungan dua pribadi yang secara hakiki setara.

Apabila konsep seperti itu harus dihadapkan pada salah satu di antara dua pilihan, terpusat pada guru atau terpusat pada peserta didik, maka persoalannya menjadi sedikit rumit. Dilihat dari posisi guru yang dikonsepsikan sebagai pelaku yang aktif, walau bagaimana pun pastilah memberi peluang bagi terselenggaranya proses pembelajaran yang terpusat pada guru. Sebaliknya, dilihat dari posisi peserta didik yang dikonsepsikan juga sebagai pelaku yang juga aktif memberi peluang pula untuk menerapkan proses pembelajaran yang terpusat pada peserta didik.

Oleh karena kedua bentuk proses pembelajaran tersebut sama-sama berpeluang untuk dilaksanakan, dapat diperkirakan bahwa proses pembelajaran yang hanya terpusat pada guru atau terpusat pada peserta didik saja, tidak mendapat tempat dalam konsep pendidikan Islam. Penerimaannya hanya mungkin dilakukan apabila kedua bentuk proses pembelajaran tadi ditempatkan secara proporsional dengan menundukkannya dalam suatu bentuk penyelenggaraan yang memberi kemungkinan bagi pendidik dan peserta didik mendapat kesempatan yang sama dalam merealisasikan keaktifan dan kedaulatannya masing-masing.

Titik pusat proses pembelajaran semacam itu tidak lagi dapat dilihat sebagai suatu proses pembelajaran yang terpusat pada guru atau terpusat pada peserta didik, tetapi kedua-duanya merupakan dua persona yang memiliki kedaulatan yang berimbang dalam satu jalinan kerja sama untuk memperoleh manfaat yang sebesar-besarnya dari nilai-nilai yang berpusat pada kebaikan dan kebenaran Islam. Dengan kata lain, proses pembelajarannya menjadi terpusat pada nilai. Artinya, semua kegiatan mengajar yang dilakukan guru dan semua kegiatan belajar yang dilakukan peserta didik berlangsung dalam pengendalian nilai-nilai Islam.

Oleh karena proses pembelajarannya tidak lagi terpusat pada guru dan tidak pula pada peserta didik saja, tetapi terpusat pada nilai, sehingga proses pembelajarannya kadang-kadang terlihat bagaikan terpusat pada guru dan terkadang bagaikan terpusat pada peserta didik. Hal yang demikian merupakan konsekuensi logis dari tuntutan nilai-nilai yang dikandung oleh suatu materi bidang studi.

Dilihat dari interaksi segi tiga dalam suatu proses pembelajaran, yaitu: pendidik, peserta didik dan materi bidang studi, maka kedudukan bidang studi menempati posisi strategis yang ikut memberikan arah bagaimana seyogianya proses pembelajaran itu berlangsung. Suatu bidang studi atau pokok bahasan tertentu mungkin menuntut pendekatan

yang lebih terpusat pada guru apabila nilai-nilai materi dan tujuan pembelajarannya bermaksud membekali peserta didik sejumlah pengetahuan siap atau membekali mereka dengan premis-premis pendahuluan sebagai bekal pengetahuan yang menjadi landasan konsultatif untuk melakukan penjelajahan intelektual selanjutnya. Sebaliknya, bidang studi atau pokok bahasan tertentu menghendaki pendekatan yang lebih terpusat pada peserta didik, apabila nilai-nilai dan tujuan belajarnya merupakan pengembangan pengetahuan siap menuju pengetahuan baru, baik pada tingkat aplikasinya maupun dalam rangka pemecahan masalah guna mengambil suatu keputusan baru atas inisiatif peserta didik.

Walaupun peluang untuk melaksanakan suatu proses pembelajaran yang lebih terpusat pada guru tetap ada dan memungkinkan diselenggarakan, namun tidak berarti bahwa gurulah satu-satunya pelaku yang aktif sementara peserta didik dibiarkan pasif. Dalam hal ini, guru, menurut konsep pendidikan Islam tetap mengusahakan agar tetap tercipta suasana belajar yang "... mampu membangkitkan antusiasme dan keaktifan belajar di kalangan peserta didiknya".⁴²

Proses penyajian materi pelajaran yang kadangkala bisa terpusat pada guru dan bisa pula pada peserta didik sesungguhnya identik dengan proses penyajian materi al-Qur'an. Menurut Quraish Shihab, penyajian materi al-Qur'an itu ada yang melalui pembuktian argumentatif yang dikemukakan langsung oleh al-Qur'an itu sendiri; dan ada pula yang hanya dapat dibuktikan oleh manusia melalui penalaran akalanya.⁴³ "Ini dianjurkan oleh al-Qur'an untuk dilakukan pada saat mengemukakan materi tersebut",⁴⁴ kata Shihab sambil mengutip pendapat Abdul Karim al-Khatib, yaitu "... agar akal manusia merasa bahwa ia berperan dalam menemukan hakikat materi yang disajikan itu sehingga merasa memiliki dan bertanggung jawab untuk membelanya."⁴⁵

Jadi, *teacher centered* tidaklah selamanya buruk dan *student centered* tidak pula selamanya unggul; melainkan tergantung pada nilai-nilai yang terkandung dalam materi bidang studinya. Itu sebabnya seperti dikemukakan di depan bahwa proses pembelajaran dalam konsep pendidikan Islam terpusat pada nilai yang memberi kemungkinan bagi kedua model proses pembelajaran di atas untuk dilaksanakan. Dalam hal menyangkut dengan keimanan kepada Allah umpamanya, tentulah berbahaya membiarkan peserta didik menarik kesimpulannya sendiri

sebagaimana dituntut oleh proses pembelajaran *student centered* tanpa didahului dengan memberikan premis-premis pendahuluan tentang bagaimana sesungguhnya konsepsi iman menurut tuntunan al-Qur'an. Hal ini sama bahayanya dengan menggiring mahasiswa misalnya sebagaimana acapkali dilakukan oleh *teacher centered* untuk berpihak pada salah satu pendapat/teori yang kedua pendapat/teori itu secara teoritis sesungguhnya sama benarnya. Dalam kasus seperti ini, seorang pendidik seyogianya memberikan bantuan kepada peserta didik untuk menemukan kekuatan dan kelemahan teori-teori tersebut yang pada gilirannya terpulang kepada peserta didik untuk menarik kesimpulannya.

Dalam konteks inilah kedudukan pendidik benar-benar berfungsi sebagai pelatih, pengajar dan pendidik yang setiap saat membantu peserta didik menemukan solusi terhadap berbagai problem yang dihadapinya dan membantunya dalam pengembangan potensi yang dimilikinya agar tumbuh dan berkembang secara optimal.

Kedudukan yang demikian mempertegas konsep pendidikan Islam mengenai posisi dan hubungan guru dengan peserta didiknya yang saling mengakui kedaulatannya masing masing sebagai hubungan dua pribadi yang secara hakiki setara dan dapat bekerja sama dalam satu jalinan interaksi yang sama sama aktif. Dengan konsep yang demikian, tugas dan peranan seorang guru dalam konsep pendidikan bukanlah sebagai pemberi instruksi yang serba mengkurui dalam segala hal dan tidak pula membiarkan peserta didik menempuh perjalanannya sendiri tanpa bimbingan.

Suasana dan kegiatan belajar yang demikian tidak akan mudah terwujud dengan sendirinya tanpa diiringi dengan usaha dan siasat yang direncanakan oleh pendidik. Dalam hal ini, guru sebagai pendidik berusaha melibatkan seluruh aktivitas mental peserta didik dalam setiap kegiatan pembelajaran dengan menciptakan kondisi belajar dalam suasana aman dan menggairahkan. Dengan begitu keinginan dan kegiatan belajar tumbuh dengan sendirinya berdasarkan niat yang tulus, tanpa merasa dibebani dan tanpa harus menunggu perintah.

Dalam konteks inilah, kewibawaan dan keteladanan guru sebagai seorang pendidik, merupakan kunci keberhasilan dalam mewujudkan suasana belajar aktif. Itu berarti bahwa kewibawaan dan keteladanan guru tetap merupakan alat dan media pendidikan yang tak tergantikan oleh media mana pun. Kewibawaan itu walau bagaimanapun, hanya

akan lahir bila di dalam kebulatan kepribadian guru terdapat sesuatu yang bernilai positif yang pantas untuk dihargai dan diteladani. Keberhasilan pendidikan Islam pada masa keemasannya kata Husain dan Ashraf, terutama disebabkan kukuhnya kewibawaan dan keteladanan yang ditampilkan oleh para pendidiknya. Hasilnya adalah bahwa setelah para pelajar itu meninggalkan sekolah atau universitas, tetap tersimpan dalam hati dan pikiran mereka pribadi-pribadi agung yang kepadanya mereka pernah menimba ilmu pengetahuan.⁴⁶

Memang tidak terbayangkan seorang guru mendapat penilaian positif dari peserta didiknya jika sikap dan kelakuannya sama sekali tidak dapat diterima secara moral atau tidak mencerminkan nilai yang disampaikannya. Hal semacam ini akan menimbulkan dampak negatif, yaitu peserta didik akan meniru kebiasaan buruk tersebut dan/atau mulai memandang rendah pengajar mereka yang tak lebih sebagai orang gajian yang mencari penghidupan di lapangan pendidikan.

Pupusnya penghargaan peserta didik kepada guru menyebabkan terputusnya relasi kewibawaan guru kepada peserta didik. Bila hal itu terjadi maka tingkat pengetahuan yang tinggi dan kemampuan metode pembelajaran sudah tidak banyak lagi memberikan pengaruh dalam menciptakan situasi belajar dengan kesadaran yang tinggi. Sebaliknya bila guru dapat menampilkan contoh yang benar sebagai pancaran kebulatan kepribadiannya maka peserta didik akan memberikan penilaian positif kepadanya.

Selain kewibawaan yang berpangkal dari adanya keteladanan, maka kondisi dan suasana belajar yang bersuasana aman dan menggairahkan merupakan prasyarat utama dalam menciptakan situasi belajar atas dasar suka rela dan kesadaran. Suasana belajar semacam ini, menurut para ahli didik Muslim akan lebih mudah tercipta bila hubungan guru dan peserta didik dibangun atas dasar kasih sayang dalam arti yang positif.

Bila kepribadian semacam ini dapat diterapkan guru dalam setiap kegiatan dan proses pembelajaran, maka kehadirannya di ruangan kelas senantiasa ditunggu tunggu peserta didiknya, karena kehadirannya itu menimbulkan rasa aman dan menggairahkan. Kepatuhan dan rasa hormat peserta didik kepada pendidiknya, sebagaimana yang banyak dituntut para pendidik Islam, bukanlah kepatuhan semu dan serba terpaksa, tetapi berpangkal dari penghargaan mereka terhadap sikap positif yang

ditampilkan para pendidik mereka. Sikap kebaikan dan kelembutan yang telah dicontohkan Nabi saw. dalam mendidik umatnya merupakan suatu perilaku yang semestinya melekat dalam kepribadian guru, kata al-Ghazālī mempertegas penjelasannya.⁴⁷

Adalah benar, kalau sekiranya Nabi saw. bersikap keras dan kasar niscaya para sahabatnya sudah lama meninggalkan beliau. Tetapi karena sifat sifatnya yang lemah lembut, pemaaf dan senang melakukan kontak kontak aktif dengan bermusyawarah (Q.S. Ali 'Imrān/3: 159), beliau berhasil menimbulkan rasa aman dan kesetiaan penuh di kalangan para sahabatnya.

Penutup

Bertolak dari penelusuran dan pembahasan yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa hubungan pendidik dengan peserta didik dalam kegiatan dan proses pembelajaran merupakan hubungan antar pribadi yang secara hakiki setara, yang memberi kemungkinan bagi pendidik dan peserta didik secara bersama sama merealisasikan keaktifan dan kedaulatannya masing masing yang saling menghargai dan menjunjung tinggi nilai-nilai pergaulan edukatif. Dalam pendidikan Islam, *al-'ālim wa al-muta'allim syarikāni fī al-ajr*. Dengan demikian maka proses pembelajaran yang dikonsepsikan pendidikan Islam lebih mengarah pada proses pembelajaran yang terpusat pada nilai, yakni tidak hanya didominasi oleh guru seperti diintrodusir oleh kalangan optimisme pendidikan dan tidak pula terpusat pada peserta didik, seperti dipropagandakan kelompok naturalisme melalui pendidikan *laissez faire*.

Melalui proses pembelajaran yang terpusat pada nilai, pendidik dan peserta didik sama sama memiliki kedaulatan yang berimbang dalam hubungan saling bekerja sama untuk memperoleh manfaat yang sebesar besarnya dari nilai nilai kebaikan dan kebenaran Islam. Hal itu berarti bahwa kegiatan belajarnya lebih diarahkan pada proses belajar aktif, yang diharapkan timbul dari kerelaan dan kesadaran peserta didik sebagai perwujudan keaktifan dan kedaulatan yang dimilikinya. Dalam hal ini guru berusaha melibatkan seluruh aktivitas mental peserta didik dalam setiap proses pembelajaran dengan menciptakan kondisi belajar aman dan menggairahkan sehingga keinginan dan kegiatan belajar, termotivasi dengan sendirinya berdasarkan niat yang tulus. Dalam konteks inilah, kewibawaan guru sebagai pendidik Muslim yang memancar dari

segenap kompetensi kepribadiannya sebagai imam dan teladan keutamaan yang pantas dihormati dan dihargai merupakan kunci keberhasilan dalam mewujudkan suasana belajar aktif, di samping adanya kemampuan profesional dalam melaksanakan tugas profesinya sebagai seorang pendidik.[]

Catatan :

¹Syed Sajjad Husain dan Syed Ali Ashraf, *Crisis in Muslim Education* (Jeddah: King Abdulaziz University, 1979), hlm. 36.

²Noeng Muhadjir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial: Suatu Teori Pendidikan* (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 1987), hlm. 102.

³Husain dan Ashraf, *Crisis*, hlm. 36.

⁴*Ibid.*, hlm. 38.

⁵Abdul Raḥmān Ṣāliḥ 'Abdullāh, *Educational Theory A Qur'anic Outlook* (Makkah: Umm al Qura University, 1982), hlm. 43.

⁶John S. Brubacher, *A History of The Problems of Education* (New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1947) hlm. 116 dan 142.

⁷Penjelasan mengenai konsep-konsep netral-pasif, netral-aktif, netral-interaktif, jahat-aktif dan baik-aktif dapat dilihat dalam Morris L. Bigge, *Learning Theories for Teachers* (New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1974), hlm. 14-16.

⁸Brubacher, *A History*, hlm. 16.

⁹Bigge, *Learning*, hlm. 11

¹⁰J. Goldstain, *Social Psychology* (New York: Academic Press, 1980) hlm. 20.

¹¹J.B. Watson, *Behaviorisme* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), hlm. 82.

¹²Bigge, *Learning*, hlm. 11.

¹³B.F. Skinner, *Science and Human Behavior* (New York: The Macmillan Co., 1953), hlm. 118

¹⁴Fathiyah Hasan Sulaymān, *Mazāhib fī al-Tarbiyah: Baḥs fī al-Mazhab al-Tarbawī 'ind al-Ghazālī* (Mesir: Dār al-Hana li al-Tibā' ah wa al-Nasyr, 1958), hlm. 32.

¹⁵J.J. Rousseau, "Emile", dalam Steven M. Cahn (ed.) *The Philosophical Foundations of Education* (New York: Harper & Row Publishers, 1970), hlm. 156 160.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 155

¹⁷*Ibid.*, hlm. 157.

¹⁸Philips H. Phenix, *Philosophy of Education* (New York: Holt Rinehart & Winston Inc., 1961), hlm. 48.

¹⁹Mengenai persamaan dan perbedaan antara Rousseau dan Hobbes, lihat: Harold H. Titus, Marilyn S. Smith dan Richard T. Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H.M.Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 46.

²⁰*Ibid.*

²¹Bigge, *Learning*, hlm. 11.

²²*Ibid.*, hlm. 34.

²³Lihat Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, terj. A. Supratiknya (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 113-114.

²⁴Len Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan: A Philosophical Tale Translated with Introduction and Notes* (New York: Twayne Publisher, Inc., 1972), hlm. 67.

²⁵*Ibid.*, hlm. 65.

²⁶Bigge, *Learning*, hlm. 284.

²⁷*Ibid.*, hlm. 285.

²⁸Brubacher, *A History*, hlm. 208.

²⁹Lih. al Imām Ab- 'Abdillāh Muhammad b. Ismail b. Ibrāhīm al Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al Bukhārī*, j. II, (Beirut: Dār al Fikr, tt.), hlm. 97.

³⁰Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Macdonald & Evans Ltd., 1980), hlm. 720; M. Quraish Shihab, *Lentera Hati* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), hlm. 52.

³¹M. Quraish Shihab, *Wawasan al Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 264.

³²Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manār*, j.II (Kairo: al-Manar, 1327 H) hlm. 410-411.

³³*Ibid.*

³⁴Yayasan Penyelenggara Penterjemah Al Qur'an, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta, Departemen Agama RI, 1978), hlm. 645.

³⁵Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Hakikat Islam dan Unsur unsur Agama*, (Kudus: Penerbit Menara Kudus, 1974), hlm. 7

³⁶Aḥmad Muṣṭafā al Marāghhī, *Tafsīr al Marāghī*, j. V, (Mesir: Muṣṭafā al Bābī al Ḥalabī, 1974), hlm 120.

³⁷Noeng Muhadjir, "Pendidikan Dalam Perspektif Qur'ani" makalah pada Seminar dan Loka-karya Pendidikan al-Qur'an Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 16 18 Des. 1989, hlm. 1 2.

³⁸Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan*, hlm. 67.

³⁹Penjelasan mengenai hal ini, lihat. 'Abdullah, *Educational Theory*, hlm. 60

⁴⁰Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Ammā*, terj. Haidar Baqir (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 243.

⁴¹Sulaimān, *Mazāhib*, hlm. 42.

⁴²Husain dan Ashraf, *Crisis*, hlm. 112.

⁴³M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1982), hlm. 175.

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵*Ibid.*

⁴⁶Husain dan Ashraf, *Crisis*, hlm. 134.

⁴⁷*Ibid.*, hlm. 21.

E-Learning dalam Pendidikan

Siti Zubaidah

Pendahuluan

Perubahan-perubahan yang terjadi dalam dunia pendidikan dewasa ini menuntut setiap orang, kelompok, lembaga, organisasi bahkan negara/bangsa untuk menyiapkan diri dengan sebaik-baiknya dalam menghadapi perubahan tersebut. Perubahan masyarakat Indonesia yang tradisional ke masyarakat maju dan berkembang, antara lain terjadi karena lajunya perkembangan IPTEK, terutama teknologi informasi dan komunikasi (*ICT: Information and Communication Technology*) dalam pendidikan. Upaya penyiapan melalui pendidikan di negara-negara maju dan berkembang telah dilakukan, di antaranya dengan mengembangkan program-program studi seperti *Global Education*, *International Education*, dan *Multi Cultural Education*, disusul dengan pengembangan *e-Learning*.

Di Indonesia, dampak perubahan tersebut dapat dirasakan, baik yang bersifat positif maupun negatif. Dalam arti positif, dampak pengembangan IPTEK antara lain adalah bertambahnya pengetahuan, wawasan, dan penemuan dalam berbagai bidang ilmu. Dampak negatifnya antara lain berupa perubahan yang terjadi begitu cepat sehingga seringkali kurang waktu untuk mencernakan masukan tersebut untuk bisa menjadi *know-how-transfer* yang terinkorporasi dalam sistem yang ada.

Dampak kemajuan teknologi khususnya dalam teknologi komputer menjadi lebih penting dan lebih terasa lagi terutama dengan dikenalkannya

e-Learning. Dengan semakin meratanya aliran listrik dan telekomunikasi telepon yang telah menjangkau sebagian besar wilayah Indonesia, semakin optimal kemungkinan pemanfaatan teknologi komputer bagi pendidikan. Terwujudnya hal itu semakin jelas karena fasilitas dasar yang dibutuhkan dalam *e-Learning* adalah seperangkat komputer yang mempunyai akses ke internet. Tanpa adanya fasilitas ini, tidak akan terjadi *e-Learning*.¹

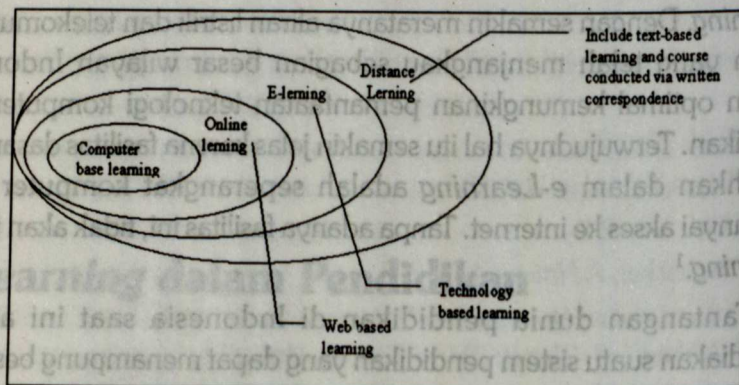
Tantangan dunia pendidikan di Indonesia saat ini adalah menyediakan suatu sistem pendidikan yang dapat menampung besarnya peserta didik dan mampu melakukan akselesari pendidikan dengan kualitas pendidikan yang baik bagi upaya pembentukan suatu bangsa yang kuat dan cerdas. Salah satu solusi untuk menjawab tantangan tersebut adalah dengan melakukan proses pembelajaran mandiri atau pembelajaran jarak jauh dengan teknologi (*e-Learning*) tadi.

Artikel ini akan mencoba memberikan gambaran teknologi dan perkembangannya yang dapat digunakan untuk mendukung kegiatan pendidikan ataupun pelatihan jarak jauh melalui teknologi (*e-Learning*) serta infrastruktur *e-Learning* di Indonesia yang dapat mendukung penciptaan kompetensi yang berkualitas dan peningkatan produktivitas sumber daya manusia dalam lingkungan pendidikan maupun pelatihan.

Defenisi E-Learning

Saat ini banyak sekali terminologi yang muncul sehubungan dengan *e-Learning*. Beberapa terminologi tersebut sebenarnya bermuara pada defenisi yang sama. Kata '*learning*' sering diasosiasikan dengan kata '*education*' atau '*training*' (dalam lingkungan perusahaan; pelatihan), sementara kata '*e*' (*electronic*) sering diasosiasikan dengan kata '*tele*', '*virtual*' ataupun '*distance*'.² '*e*' juga digunakan pada istilah *e-commerce* ataupun *e-government* yang mengekor pada popularitas *e-mail* atau *electronic-mail* atau surat elektronik.³

Adapun terminologi yang bisa mewakili defenisi dalam lingkungan *distance learning* dapat dilihat pada gambar 1. *Distance learning* merupakan seluruh bentuk pembelajaran (pendidikan dan pelatihan) jarak jauh (PJJ), baik yang berbasis korespondensi (modul tercetak) maupun berbasis teknologi.

Gambar 1. Terminologi Learning⁴

Banyak pakar pendidikan memberikan definisi mengenai *e-Learning* seperti yang dipaparkan oleh Thompson, Ganxglass, dan Simon, bahwa *e-Learning* merupakan suatu pengalaman belajar yang disampaikan melalui teknologi elektronika.⁵ Thompson juga menyebutkan kelebihan *e-Learning* yang dapat memberikan fleksibilitas, interaktifitas, kecepatan, dan visualisasi melalui berbagai kelebihan dari masing-masing teknologi.

Secara utuh, *e-Learning* dapat didefinisikan sebagai upaya menghubungkan pembelajar (murid, mahasiswa), dengan sumber belajarnya (*database*, pakar/guru/dosen, perpustakaan) yang secara fisik terpisah atau bahkan berjauhan namun dapat saling berkomunikasi, berinteraksi atau berkolaborasi secara langsung (*synchronous*) maupun tidak langsung (*asynchronous*).⁶

Berbagai Teknologi *e-Learning* dan Perkembangannya

Dengan semakin berkembangnya teknologi informasi dan telekomunikasi serta desakan kompetisi global, *e-Learning* saat ini dirasakan tidak saja sebagai media alternatif untuk melaksanakan proses belajar mengajar saja tetapi telah diposisikan sebagai alat dalam mencapai pembentukan kompetensi kompetitif yang global.

Kebutuhan akan adanya *e-Learning* secara global diperkirakan akan meningkat setiap tahunnya dan berbagai opsi teknologi dan aplikasi *e-Learning* saat ini telah banyak tersedia di pasar untuk siap digunakan.

Masing-masing teknologi *e-Learning* memiliki kelebihan dan kekurangan. Dengan keterbatasan tersebut, tidak ada teknologi *e-Learning*

tunggal yang dapat memberikan solusi ideal dan menyeluruh bagi penyelenggaraan proses pembelajaran jarak jauh. Untuk itu opsi pemanfaatan beberapa teknologi *e-Learning* (*mix technology approach*) dapat menjadi solusi yang baik bagi lingkungan pendidikan dan pelatihan dalam menerapkan *e-Learning*. Pada akhirnya penentuan pemilihan teknologi *e-Learning* tentunya harus dapat disesuaikan dengan kebutuhan dari sistem atau proses *e-Learning* yang akan diterapkan pada institusi pendidikan tersebut.

Berikut akan dipaparkan beberapa jenis teknologi *e-Learning* yang dominan digunakan saat ini di berbagai institusi pendidikan, juga akan dideskripsikan kelebihan dan kekurangan yang dimiliki masing-masing teknologi.

1. Audio Conferencing

Teknologi *audioconferencing* yang dimaksud di sini adalah interaksi langsung audio (suara) antar dua atau lebih yang berada pada lokasi yang berbeda melalui penggunaan sarana telepon. *Audioconferencing* merupakan salah satu teknologi *e-Learning* interaktif yang paling sederhana dan relatif murah untuk penyelenggaraan *distance learning*. Untuk dapat melakukan *audioconferencing* yang melibatkan peserta yang banyak pada lokasi yang tersebar dan berbeda dibutuhkan perangkat tambahan (*audioconferencing bridge*) yang dapat mereduksi gangguan (*noise*) maupun interferensi pada sistem. Jika *audioconferencing* dilakukan untuk beberapa *group conferencing* (satu lokasi terdiri dari beberapa orang), maka umumnya pada satu grup tersebut digunakan perangkat telepon yang memiliki *microphone* dan *speakerphone* khusus untuk dapat menghasilkan kualitas audio yang baik bagi keseluruhan peserta.

Kelebihannya:

- Ada pada kesederhanaannya, karena siswa/mahasiswa cukup menggunakan terminal telepon biasa yang tersedia secara luas saat ini di pasar
- Memiliki reliabilitas yang baik
- Efisien dari sisi biaya; dan
- Mampu menawarkan interaksi secara langsung antar peserta.

Kelemahannya:

Perangkat yang dibutuhkan untuk *videoconferencing* adalah CoDec (Coder-Decoder), monitor TV, kamera dan *microphone*.

- a. Tidak adanya visualisasi yang dapat diamati peserta e-Learning. Kondisi ini dapat menimbulkan resistensi dari peserta didik dan pengajar yang sudah terbiasa dalam proses kelas konvensional
- b. Hanya dapat dilakukan untuk interaksi yang sudah terjadwal dengan baik (*real time*) dan seluruh peserta harus bergabung dalam sesi terjadwal tersebut.

Solusi:

Penggabungan *audioconferencing* dengan model modul tercetak atau teknologi *Computer Based* (CD-ROM) atau materi video (akan dapat melengkapi dan menciptakan sistem *e-Learning* yang baik bagi seluruh peserta. Materi atau bahan ajar dapat dibagikan kepada siswa/mahasiswa dalam bentuk modul cetak, CD-ROM, atau kaset video untuk dipelajari secara mandiri. Bentuk materi juga tentunya sudah dirancang sedemikian rupa untuk dapat mengakomodasi proses *e-Learning* yang baik secara keseluruhan.

Untuk proses pendalaman materi, diskusi langsung dengan pengajarnya (guru, dosen, pakar) diwujudkan melalui *audioconferencing* berdasarkan topik-topik yang sudah dirancang sebelumnya.

2. Videobroadcasting

Teknologi *videobroadcasting* yang dimaksud adalah yang bersifat satu arah dan sangat baik untuk target peserta yang besar (massal) dan menyebar serta umumnya menggunakan media satelit sebagai media transmisinya. Peserta *videobroadcasting* mengikuti program tersebut melalui media televisi yang terhubung kepada stasiun tertentu melalui antena penerima biasa atau antena parabola yang dilengkapi oleh *decoder* khusus. Saat ini diperkirakan 70% dari program *videobroadcasting* di dunia merupakan program *e-Learning*.

Program *broadcasting* dapat bersifat pasif, materi kelas yang disampaikan merupakan hasil rekaman (*pre-recorded video*); atau bersifat aktif, seorang pakar secara langsung menyampaikan materi kelasnya dan dapat melibatkan interaksi para peserta lainnya melalui penggunaan media teknologi lain seperti telepon.

Kelebihannya:

- a. Media yang digunakan sudah dikenal luas, yaitu televisi.
- b. Merupakan media komunikasi yang efektif, cepat dan kredibel untuk menyampaikan materi *e-Learning* langsung dari pakarnya.
- c. Mencakup area yang luas dan menyebar.
- d. Peserta memperoleh visualisasi lengkap terhadap materi yang disampaikan ataupun visualisasi pembicaranya.
- e. Materi dapat dirancang sedemikian rupa dengan berbagai simulasi, video, dan gambar untuk dipadu menjadi paparan yang padat dan jelas.
- f. Sangat efektif untuk memperkenalkan, merangkum dan membahas suatu konsep.

Kelemahannya:

- a. Peserta didik harus memiliki antena parabola untuk menerima transmisi dari pusat.
- b. Menggunakan infrastruktur satelit yang relatif lebih mahal.
- c. Untuk program *videobroadcasting* yang bersifat aktif, peserta dapat berinteraksi dengan memanfaatkan teknologi lain (telepon).
- d. Untuk program *videobroadcasting* yang bersifat pasif (*prerecorded program*), interaksi tidak dapat dilakukan.
- e. Pengajar tidak memperoleh visualisasi dari peserta lainnya (siswa/mahasiswa)
- f. Terbatas pada proses *e-Learning* singkat untuk pendalaman materi langsung dari pakarnya.
- g. Produksi video membutuhkan waktu yang relatif lama dan membutuhkan keahlian khusus untuk memproduksinya.

3. Videoconferencing

Teknologi *videoconferencing* merupakan teknologi multimedia yang memungkinkan seluruh peserta dapat saling melihat, mendengar, dan berkolaborasi secara langsung. *Videoconferencing* dapat memberikan visualisasi lengkap kepada seluruh peserta secara multimedia (video, audio, dan data). Perangkat yang dibutuhkan untuk *videoconferencing* adalah *CoDec* (*Coder-Decoder*), monitor TV, kamera dan *microphone*

dan perangkat pendukung lainnya untuk menyampaikan data-data pendukung, seperti kamera dokumen, *video cassette recorded player* (VCR Player). *CoDec* merupakan perangkat utama *videoconferencing* yang melakukan proses *kompresi/dekompresi* dan mengirim/menerima sinyal video yang akan ditampilkan pada monitor.

Berdasarkan jumlah pengguna, teknologi *video-conferencing* dapat dibedakan menjadi 2 jenis:

- a. *Personal Videoconferencing*, umumnya menggunakan perangkat komputer yang dilengkapi dengan perangkat lunak *videoconferencing* (misal: *NetMeeting*, *CUCMe*, dan lain-lain) atau menggunakan perangkat *Videophone* yang masing-masing sangat tepat untuk digunakan hanya oleh satu orang. Kualitas gambar yang dihasilkan memiliki resolusi yang terbatas (*15-20 frame per second*) dan cakupan kamera sistem ini juga sangat terbatas karena memiliki diafragma yang lebih kecil.
- b. *Group Videoconferencing*, ditujukan untuk kegiatan *videoconferencing* yang terdiri dari 10-15 peserta (*small group*) hingga ratusan peserta (*large group*) yang berkumpul pada satu ruangan. Umumnya perangkat untuk *group videoconferencing* disebut dengan *hardware based videoconferencing*, karena memiliki perangkat khusus dalam melakukan *kompresi video* (*CoDec*) *Videoconferencing* tersebut. Perangkat yang digunakan pada *small group* biasanya adalah televisi yang dilengkapi dengan kamera dan terhubung kepada perangkat *CoDec Videoconferencing* tersebut. Sedangkan untuk *large group* tampilan video dapat dihubungkan ke layar besar dengan menggunakan *video projector* sehingga memungkinkan seluruh peserta dalam ruangan tersebut dengan mudah melihat lokasi lainnya. Kamera pada *group videoconferencing* memiliki kapasitas dan diafragma yang lebih besar dibanding *personal videoconferencing* dan mampu menghasilkan resolusi gambar setara dengan *TV broadcasting* (*30 frame per detik*). Di samping itu kamera tersebut biasanya memiliki kemampuan untuk *autofocus*, *zoom in/out*, *tilt* and *pan* dan dapat dikontrol secara *remote*.

Adapun kelebihan yang dapat diperoleh dalam menyelenggarakan *e-Learning* dengan menggunakan *Videoconferencing* ini adalah sebagai berikut:

- a. Adanya interaksi langsung dengan visualisasi video antara siswa/ mahasiswa belajar dengan dosen/ instruktur ataupun antar siswa.
- b. Sistem perangkat dapat diintegrasikan dengan media perangkat lainnya (misal: kamera dokumen, komputer, *video recorded player*) untuk memberi deskripsi atau simulasi dari bahan yang diajarkan.
- c. Memungkinkan untuk melibatkan secara langsung seorang ahli yang berbeda secara geographis (misal: pakar dari luar negeri).

Kelemahannya:

- a. Relatif mahal nilai investasi awal yang dibutuhkan untuk membangun kapabilitas tersebut.
- b. Terbatasnya jaringan ISDN baik di Indonesia maupun di negara lainnya.
- c. Sistem audio ruangan dan perangkat harus diperhatikan proses integrasinya agar tidak menghasilkan *echo*, *feedback* yang dapat mengganggu peserta dalam mengikuti keseluruhan proses *e-Learning* tersebut.

Internet Sebagai Alat Bantu

Berkembangnya *ICT* (*Information and Communication Technology*) di bidang pendidikan dapat dilihat dari berbagai bentuk teknologi untuk pembelajaran. Teknologi ini interaksinya dapat bersifat satu arah dan dapat dua arah, atau kombinasi di antara keduanya. Teknologi informasi untuk *e-Learning*, dapat menggunakan audio (radio, *tape recorder*, telepon), video (*videotape*, *video broadcast*), atau media yang lainnya. Pada tabel 1 dapat dilihat contoh teknologi informasi yang sering dipakai pada pembelajaran yang memanfaatkan jasa elektronik (*e-Learning*).⁷

1. Tercadanya kebutuhan akan teknologi informasi untuk mendukung kegiatan sehari-hari sehingga teknologi informasi menjadi kebutuhan atau bahkan kebutuhan utama (*basic need*).
2. Tersedianya fasilitas jaringan dan koneksi Internet walaupun biasanya infrastruktur ini hanya dijumpai di kota-kota besar.
3. Tersedianya piranti lunak pembelajaran (*management course tools*) yang semakin mudah dibeli dengan harga yang terjangkau di samping piranti lunak ini dirancang agar mudah digunakan.
4. Semakin banyak pengguna yang terampil mengoperasikan atau menggunakan internet.

Tabel 1. Teknologi Informasi untuk *e-Learning*

Type of Interaction	Technologies						
	Audio	Data	Video	Audio/Data	Video/Data	Audio/Video	Audio/Video/Data
One Way	Audiotape, radio, dial access audio resources	CBT, Videotext, Bulletin boards, Internet	Videotape, Video broadcast, One way, Video, VOD	Audio on www resources	Video on CBT, Videotext, www	Audio/Video supplemented by Audio/Video tapes, Dial access, Audio, VOD	Multimedia Programming
Two way Asynchronous (time delayed)	Voice mail	E-Mail, Internet	Video messaging	Audio supplemented by e-mail, voice mail	Video messaging	Audio/Video supplemented by voice mail or video messaging	Multimedia Messaging
Two way Synchronous (real time)	Phone, audio conferencing	Tele collaboration, Internet	IVDL, Two way Video	Audio graphics, PC apply Sharing, Tele collaboration	Video programs supplemented by tele collaboration	Audio/Video supplemented by audio conferencing/IVDL	Interactive Multimedia Collaboration

Soekartawi mengemukakan bahwa pemanfaatan teknologi informasi seperti internet untuk kegiatan pembelajaran, misalnya dalam bentuk *virtual library* atau *virtual campus*, berkembang begitu cepat. Hal ini bukan saja terjadi di Indonesia, tapi juga telah lebih dahulu ada di negara-negara maju seperti Amerika Serikat, Kanada, dan negara-negara Eropa. Walaupun agak sulit menentukan berapa jumlah pengguna internet, karena satu orang mungkin mempunyai lebih dari satu *account*, namun *estimasi* jumlah pengguna internet di dunia ini dapat diketahui dan datanya dapat dilihat pada tabel 2.

Tabel 2. Jumlah Pengguna Internet Tahun 2001⁸

Items	Pengguna Internet (Juta)	Pengguna Internet (% Total Pengguna)	Pengguna Internet (% Penduduk)
Dunia	407	100,0	6,8
Afrika	3	0,7	0,4
Asia-Pasifik	105	25,8	3,0
Eropa	113	27,8	14,1
Timur Tengah	2	0,5	1,1
Amerika Latin	17	4,2	3,2
Amerika & Kanada	167	41,0	53,9

Pada tabel 2 menunjukkan bahwa pada tahun 2001 ada sekitar 407 juta orang pengguna internet yaitu hanya sekitar 6,8 % dari jumlah penduduk dunia. Dari jumlah tersebut, pengguna internet di Eropa, Amerika dan Kanada saja menempati angka sekitar 280 juta atau sekitar 69 % dari total pengguna internet di dunia. Ini artinya pengguna internet sebagian besar ada di negara-negara maju. Sementara itu pengguna internet di Asia pasifik sekitar 105 juta orang atau sekitar 25,8 % dari total pengguna internet.

Penggunaan internet di dunia ini berkembang sangat cepat karena beberapa hal, antara lain sebagai berikut:

1. Menggunakan internet merupakan suatu kebutuhan untuk mendukung pekerjaan atau tugas sehari-hari. Perkembangan sosial ekonomi di suatu negara menentukan banyak sedikitnya penggunaan internet. Di negara maju misalnya, internet banyak digunakan untuk menunjang kegiatan sehari-hari sehingga menggunakan internet merupakan suatu kebutuhan atau bahkan kebutuhan utama (*basic need*).
2. Tersedianya fasilitas jaringan dan koneksi Internet walaupun biasanya infrastruktur ini hanya dijumpai di kota-kota besar.
3. Tersedianya piranti lunak pembelajaran (*management course tools*) yang semakin mudah dibeli dengan harga yang terjangkau di samping juga piranti lunak ini dirancang agar mudah digunakan.⁹
4. Semakin banyak pengguna yang terampil mengoperasikan atau menggunakan internet.

5. Adanya kebijakan yang mendukung pelaksanaan program yang menggunakan internet.

Kini dengan semakin banyaknya informasi yang tersedia di internet, maka pengguna internet dapat mengakses informasi apa saja yang diperlukan. Misalnya, kalau seseorang tertarik pada bidang pendidikan, maka ia dapat mencarinya melalui topik 'educaton' di berbagai situs Web. Kalau tertarik dengan *e-Learning*, pengguna dapat mengakses situs *Web Digitalthink*, *Fortune-e-Learning*, *UniNet*, *Unesco-UnitwinNet*, *SeameoNet*, dan sebagainya.

Adapun karakteristiknya, antara lain:

1. Memanfaatkan jasa teknologi eletronik, dimana guru/dosen dan siswa/mahasiswa dapat berkomunikasi dengan relatif mudah tanpa dibatasi oleh hal-hal protokoler.
2. Memanfaatkan keunggulan komputer (*digital media dan komputer networks*).
3. Bahan ajar bersifat mandiri (*self learning materials*) disimpan di komputer sehingga dapat diakses oleh guru/dosen dan siswa/mahasiswa kapan saja dan dimana saja bila yang bersangkutan memerlukannya.
4. Jadwal pembelajaran, kurikulum, hasil kemajuan belajar dan hal-hal yang berkaitan dengan administrasi pendidikan dapat dilihat setiap saat di komputer.¹⁰

Untuk mengefisienkan proses pengiriman, pengemasan, informasi, dan pengetahuan, kita sangat dibantu oleh keberadaan dan perkembangan teknologi informasi yang demikian pesat. Perlu dicatat bahwa infrastruktur internet hanyalah alat bantu untuk mengefisienkan proses pengiriman dan pengemasan informasi. Komputer, internet, dan *e-Learning* bukanlah tujuan akhir. Keberadaan alat bantu komputer dan internet, tidak akan mengubah banyak sistem pendidikan di Indonesia, kecuali jika ada perubahan paradigma yang mendasar, perubahan budaya yang mendasar yang mendorong kita semua untuk aktif sebagai produsen pengetahuan dan aktif berpartisipasi dalam siklus pemurnian pengetahuan.

Ada beberapa aplikasi utama yang tersedia secara gratis di internet dan kemungkinan besar akan dapat membantu mengembangkan kegiatan *e-Learning* di Indonesia, yaitu:

1. *Mailing list*, tempat diskusi di Internet untuk melakukan transfer/interaksi dari *tacit (implicit) knowledge*.

2. Perpustakaan *Digital*, tempat manajemen dari *explicit knowledge*.
3. *Open University Support System (Open USS)*, perangkat pendukung administrasi akademis di dunia pendidikan, baik itu sekolah maupun universitas (PT).

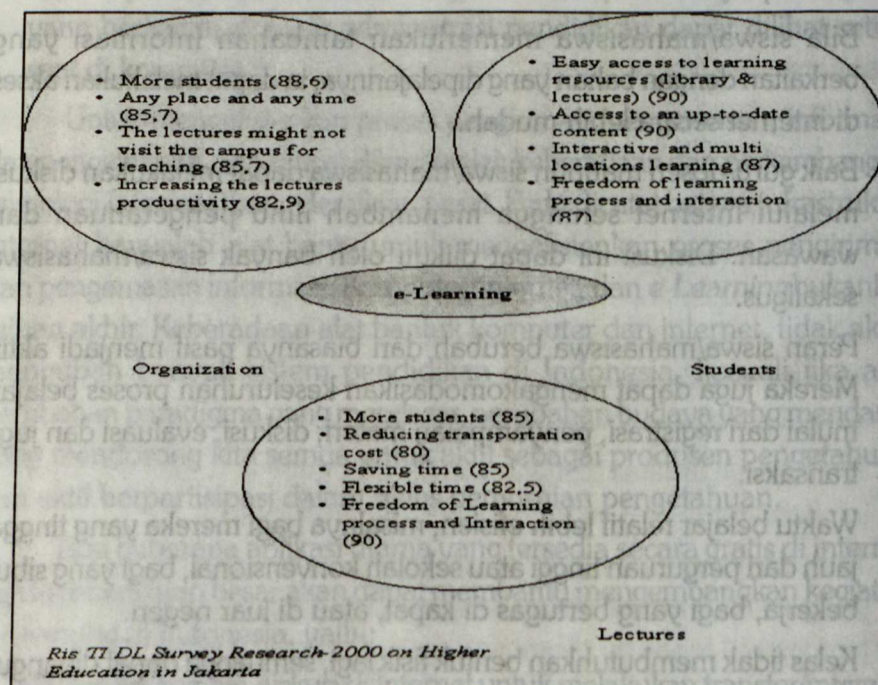
Berbagai pengalaman dan juga berbagai informasi yang tersedia di literatur menunjukkan tentang manfaat penggunaan Internet, khususnya dalam pendidikan terbuka dan jarak jauh.¹¹

Manfaat Internet antara lain sebagai berikut:

1. Dapat diakses dari lokasi mana saja dan bersifat global. Tersedianya fasilitas *e-moderating* dimana guru/dosen dan siswa/mahasiswa dapat berkomunikasi secara mudah melalui fasilitas Internet secara reguler atau kapan saja tanpa dibatasi oleh jarak, tempat dan waktu.
2. Guru/dosen dan siswa/mahasiswa dapat menggunakan bahan ajar atau petunjuk belajar yang terstruktur dan terjadwal melalui internet, sehingga keduanya dapat saling menilai sampai seberapa jauh bahan ajar dipelajari.
3. Siswa/mahasiswa dapat belajar atau *me-review* bahan ajar setiap saat dan dimana saja kalau diperlukan mengingat bahan ajar tersimpan di komputer.
4. Bila siswa/mahasiswa memerlukan tambahan informasi yang berkaitan dengan bahan yang dipelajarinya, ia dapat melakukan akses di internet secara lebih mudah.
5. Baik guru/dosen maupun siswa/mahasiswa dapat melakukan diskusi melalui internet sehingga menambah ilmu pengetahuan dan wawasan. Diskusi ini dapat diikuti oleh banyak siswa/mahasiswa sekaligus.
6. Peran siswa/mahasiswa berubah dari biasanya pasif menjadi aktif. Mereka juga dapat mengakomodasikan keseluruhan proses belajar, mulai dari registrasi, penyampaian materi, diskusi, evaluasi dan juga transaksi.
7. Waktu belajar relatif lebih efisien, misalnya bagi mereka yang tinggal jauh dari perguruan tinggi atau sekolah konvensional, bagi yang sibuk bekerja, bagi yang bertugas di kapal, atau di luar negeri.
8. Kelas tidak membutuhkan bentuk fisik lagi, semuanya dapat dibangun dalam aplikasi internet.

9. Melalui internet, lembaga pendidikan akan dapat lebih fokus pada penyelenggaraan program pendidikan/pelatihan.
10. Program *e-Learning* dapat dilaksanakan dan di-update secara cepat.
11. Dapat diciptakan interaksi yang bersifat *real-time* (*chatting, audio/videomulticasting*) maupun *non-real time* (*e-mail, bulleting board, mailinglist*).
12. Materi dapat dirancang secara multimedia dan dinamis.
13. Peserta belajar dapat terhubung ke berbagai perpustakaan maya di seluruh dunia dan menjadikannya sebagai media penelitian dalam meningkatkan pemahaman pada bahan ajar.
14. Guru/instruktur/dosen dapat secara cepat menambahkan referensi bahan ajar yang bersifat studi kasus, trend industri dan proyeksi teknologi ke depan melalui berbagai sumber untuk menambah wawasan peserta terhadap bahan ajarnya.

Dari hasil *Survey Research Distance Learning* pada beberapa Perguruan Tinggi di Jakarta yang dilaksanakan DivRisTI-TELKOM tahun 2000, diperoleh gambaran manfaat dari penerapan *e-Learning* pada organisasi, dosen dan mahasiswa seperti Gambar 2.



Gambar 2. Manfaat *e-Learning* di Perguruan Tinggi¹²

Keunggulan internet memang diakui oleh banyak kalangan, namun harus pula diakui ada beberapa kekurangan yang harus diantisipasi. Oleh karena itu pemanfaatan internet atau *e-Learning* juga tidak terlepas dari berbagai kritik.¹³ Beberapa kekurangan *e-Learning* antara lain dapat disebutkan sebagai berikut:

1. Kurangnya interaksi antara guru/dosen dan siswa/mahasiswa atau bahkan antar siswa itu sendiri. Kurangnya interaksi ini dapat memperlambat terbentuknya *values* dalam proses belajar dan mengajar.
2. Kecenderungan mengabaikan aspek akademik atau aspek sosial dan sebaliknya mendorong tumbuhnya aspek bisnis/komersial.
3. Proses belajar dan mengajarnya cenderung mengarah ke pelatihan dari pada pendidikan.
4. Berubahnya peran guru dari yang semula menguasai teknik pembelajaran konvensional kini juga dituntut mengetahui teknik pembelajaran yang menggunakan *ICT*.
5. Siswa/mahasiswa yang tidak mempunyai motivasi belajar yang tinggi cenderung gagal.
6. Tidak semua tempat tersedia fasilitas Internet (mungkin hal ini berkaitan dengan masalah tersedianya listrik, telepon ataupun komputer).
7. Kurangnya sumber daya manusia yang mengetahui dan memiliki keterampilan mengenai Internet.
8. Kurangnya penguasaan bahasa komputer. Para pengguna tidak mengetahui dan mengenal secara baik sistem yang digunakan akibat tidak adanya sosialisasi dari sistem (*user guide*).
9. Buruknya atau kurang terencananya perancangan aplikasi *e-Learning* (*web-learning*) sehingga tidak sesuai dengan kebutuhan pengguna, misalnya tidak *user friendly*, tidak *reliable*, dan proses yang tidak jelas.
10. Permasalahan *bandwidth* yang kecil dapat mengakibatkan lamanya waktu akses. Hal ini juga dapat disebabkan oleh buruknya perancangan materi ukuran *file* yang besar (akibat adanya unsur audio, video).

Untuk dapat mengatasi berbagai kendala yang mungkin timbul dalam menerapkan internet untuk *e-Learning*, perlu dipertimbangkan berbagai hal berikut:¹⁴

1. Pemahaman yang utuh akan peran Internet pada pengajar/guru; internet akan dapat mengurangi peran dari seorang guru/dosen dalam melaksanakan proses *e-Learning* ini dan hal ini mungkin dapat menjadi resistensi bagi beberapa orang.
2. Diperkirakan pengajar akan lebih banyak waktunya habis untuk memfasilitasi diskusi, menjawab berbagai pertanyaan dan topik diskusi yang muncul.
3. Lingkungan belajar *e-Learning* dapat lebih bersifat *personal* dibandingkan dengan kelas konvensional.
4. Pengajar sebaiknya memiliki keterampilan *HTML* untuk dapat lebih mudah mengelola keseluruhan materi basis internet.
5. Pengajar sebaiknya banyak melakukan berbagai penelitian dan pencarian *database* terkait materi untuk melakukan *updating* terhadap bahan ajar.
6. Secara konsisten dan rutin, pengajar sebaiknya melakukan *review* terhadap bahan ajar untuk menjamin berjalannya *link HTML* yang ditampilkan pada bahan ajar.

Suatu penelitian mengungkapkan hasil proses *e-Learning* dengan menggunakan Internet sebagai berikut:¹⁵

1. Kualitas siswa/mahasiswa jauh melebihi dibandingkan kelas konvensional.
2. Siswa/mahasiswa memiliki antusiasme yang tinggi dalam mengikuti dan menyelesaikan keseluruhan proses.
3. Adanya tingkat kepuasan yang substansial pada siswa/mahasiswa melalui pendekatan *constructivist pedagogical*.
4. Siswa/mahasiswa dapat menjalankan seluruh fungsi sistem secara baik pada sesi bahan ajar maupun dalam proses pencarian berbagai sumber di Internet.

Walaupun secara finansial dan teknologi sangat memungkinkan, ada dua hal yang sangat menghambat perkembangan keberadaan infrastruktur Internet untuk dunia pendidikan, yaitu:

1. Pimpinan yang lambat berpikir dan lambat bereaksi terhadap perkembangan.
2. Ketiadaan teknisi, ahli yang mengerti menginstalasi, mengoperasikan dan memelihara infrastruktur internet.¹⁶

Sebagaimana telah dikemukakan pendapat Soekartawi di awal, bahwa pemanfaatan teknologi informasi seperti internet untuk kegiatan pembelajaran adalah dalam bentuk kelas virtual¹⁷ yang diciptakan melalui bantuan internet. Dalam kelas ini semua kegiatan pembelajaran dilakukan secara *on line* (*on line courses*) menggunakan internet. Isi pelajaran, tanya jawab, diskusi, komunikasi, *monitoring* kegiatan belajar dan tes hasil belajar, semuanya dapat dilakukan secara *on line* melalui internet.¹⁸

Kesiapan Pelaksanaan *E-Learning*

Menurut Martin, sedikitnya ada empat isu berkaitan dengan kesiapan yang harus dijadikan bahan pertimbangan. Kesiapan itu meliputi kesiapan siswa/mahasiswa, kesiapan sistem, kesiapan infrastruktur, dan kesiapan staf guru/dosen.¹⁹

1. Kesiapan Siswa/Mahasiswa

Kesiapan siswa/mahasiswa ini meliputi kesiapan mental. Kurangnya informasi kepada siswa/mahasiswa mungkin akan menyebabkan siswa menolak, enggan, atau merasa tidak pasti mengenai sistem pembelajaran yang baru itu. Siswa/mahasiswa juga akan merasa enggan kalau program baru sukar diakses. Kesiapan siswa/mahasiswa akan meningkat bila komputer tersedia di perpustakaan, di sekolah atau universitas setempat, dan warung-warung internet. Hal lain yang menyebabkan siswa/mahasiswa merasa kurang siap yaitu bila mereka merasa tidak mampu menggunakan komputer. Hal ini dapat dikurangi bila sekolah-sekolah telah memperkenalkan komputer kepada siswa/mahasiswa yang meliputi pengenalan *personal computer*, *word processing*, pengetahuan berkomunikasi lewat internet, dan pencarian informasi secara *on line* dan *on line library search*.

2. Kesiapan Sistem

Supaya pembelajaran melalui internet efektif, memerlukan tersedianya infrastruktur yang diperlukan meliputi empat hal berikut ini:

- a. Pesawat dan saluran telepon, perangkat komputer termasuk *modem*-nya, aliran listrik. Tanpa itu internet tidak dapat dioperasikan.
- b. *Bandwidth* saluran telepon yang mencukupi sesuai kebutuhan dengan biaya yang terjangkau.
- c. Tersedianya perangkat lunak dan perangkat keras (*software* dan *hardware*) bagi siswa/mahasiswa dan guru/dosen.
- d. Isi pelajaran, baik berupa pengetahuan maupun keterampilan yang dapat diperoleh melalui interaksi yang sesuai untuk disajikan melalui internet.

3. Kesiapan Lembaga atau Institusi

Perubahan sistem pembelajaran secara 'konvensional' ke pembelajaran *on line* memerlukan perubahan di tingkat lembaga. Prioritas dalam pengadaan peralatan dan penggunaan biaya perlu disusun kembali. Lembaga harus dapat mengantisipasi perlunya pusat-pusat komputer di sekolah atau universitas, perlunya melengkapi perpustakaan dengan peralatan komputer yang dapat diakses oleh mahasiswa dan guru atau dosen. Perlunya mengatur kerjasama dengan warung internet dan sebagainya. Menjelang dilaksanakannya sistem pembelajaran melalui program *e-Learning* ini banyak biaya harus dialokasikan untuk pembelian komputer dan elemen pendukungnya. Lembaga juga perlu menyediakan biaya untuk menyelenggarakan pelatihan atau mengirimkan guru atau dosen ke pelatihan dalam mengoperasikan komputer untuk pembelajaran *on line* dan dalam pengemasan bahan belajar *on line*.

4. Kesiapan Guru atau Dosen

Supaya lembaga dapat menyelenggarakan program *e-Learning* sebagai metode pembelajaran yang diberlakukan ke seluruh sekolah atau universitas, guru atau dosen yang sudah memiliki kemampuan dan keterampilan dalam melaksanakan sistem pembelajaran *on line* perlu menularkan pengetahuan dan keterampilannya kepada guru dan dosen lain yang berminat mengadopsi sistem itu. Guru atau dosen yang telah menguasai sistem pembelajaran *on line* itu dapat mengorganisir penyelenggaraan *e-Learning* dalam kelas virtual.

Program *e-Learning* itu memerlukan beberapa tenaga ahli dan terampil dalam berbagai aspek teknologi pembelajaran secara *on line*. Menurut Brahmawong, komponen dalam sistem pembelajaran *on line* (*e-Learning*) meliputi:²⁰

- a. *Content Provider*, *content specialist* atau ahli isi pelajaran.
- b. Ahli di bidang *e-Learning Engine Via Web Instruction Software*. Mereka adalah ahli perangkat lunak yang dapat menggunakan *Web Instruction Software* untuk mengemas bahan belajar dan menyampaikan ke siswa dan sekaligus mengelola proses pembelajarannya. *Software* ini ada yang dibuat oleh perusahaan *software* seperti *WebCT* dan *Learning Space*. Ada juga yang dirancang dan dikembangkan oleh perorangan atau lembaga.
- c. *Instructional Designers* dan *Web Programmers*. Mereka merancang, mengembangkan, dan memproduksi bahan belajar berbasis *Web*.
- d. *Administrator*. Mereka adalah ahli di bidang infrastruktur yang diperlukan untuk menyelenggarakan *e-Learning*, yang meliputi:
 - 1) Fasilitas produksi bahan belajar seperti komputer, *graphic set*, *scanner*, kamera *digital*, perekam suara dan gambar, dan peralatan studio;
 - 2) *Server* yang meliputi jaringan, *encodes*, dan *broadcasters*; dan
 - 3) *Channel* yang meliputi satelit dan *optics*.
- e. *Evaluator*. Mereka adalah orang yang ahli dalam:
 - 1) Menyusun soal ujian, baik yang berbasis komputer maupun yang berbasis kelas biasa;
 - 2) Menyusun berbagai bentuk soal atau alat evaluasi: tes uraian, tes objektif, dan soal latihan atau tugas.
- f. Ahli dalam bidang pengadaan lingkungan *e-Learning* yang meliputi:
 - 1) Lingkungan nyata seperti *study corners*, perpustakaan, dan kelas; dan
 - 2) Lingkungan virtual yang meliputi program komputer (*on-screen*) dan pelajaran berbasis *web* (*web based lesson*).

Untuk kondisi hingga tahun 2003 ini, bentuk *e-Learning* dianggap yang paling sesuai dalam pendidikan karena pada dasarnya layanan pendidikan di Internet ini semuanya masih bersifat *supplementary*, artinya mahasiswa dapat memanfaatkan layanan tersebut secara sukarela dan mereka dijamin akan memperoleh materi ajar secara penuh melalui model tercetak.

Penutup

E-Learning merupakan suatu jargon baru yang mengacu pada model pembelajaran elektronik. Walaupun huruf “e” yang melekat pada istilah tersebut merujuk pada kata *elektronik*, dan pada awal munculnya istilah *e-Learning* diasosiasikan dengan media elektronik lainnya seperti televisi, radio, dan audio/video kaset/CD, namun dewasa ini, istilah *e-Learning* cenderung diasosiasikan sebagai suatu model pembelajaran melalui internet.

Demikian pula, walaupun teknologi *e-Learning* memungkinkan dirancangnya suatu proses pembelajaran *on-line* dan interaktif (*real time*) sepenuhnya, penerapan *e-Learning* bervariasi sesuai dengan kebutuhan serta situasi dan kondisi institusi masing-masing. Untuk pendidikan bergelar dan jangka panjang seperti program pendidikan tinggi, penerapan *e-Learning* pada umumnya masih dikombinasikan dengan menggunakan media cetak, dan bahkan tatap muka.

E-Learning saat ini dapat dijadikan pijakan tidak hanya sebagai media alternatif lagi, namun juga sebagai media strategis dalam menciptakan kompetensi kompetitif sumber daya manusia. Lembaga pendidikan yang mampu memenangkan masa depan dan membangun generasi penerus yang beriman, cerdas, dan unggul adalah lembaga yang adaptif pada kualitas dan dapat memenuhi kebutuhan masyarakat yang beragam.[]

Catatan :

- ¹ K. Hansiswamy, “Manajemen e-Learning: Mengelola Pengetahuan sebagai Komoditas”, *Mimbar Pendidikan XX*, 2001, hlm. 3.
- ² Lamhot Simamora, “e-Learning: Konsep dan Perkembangan Teknologi yang Mendukungnya”, dalam Durri Andriani (et al.), *Cakrawala Pendidikan*, (Jakarta: Universitas Terbuka, 2003), hlm. 350.
- ³ Tian Belawati, “Penerapan e-Learning dalam Pendidikan Jarak Jauh di Indonesia”, dalam Durri, *Cakrawala*, hlm. 403.
- ⁴ <http://www.wrhambracht.com>
- ⁵ A. Chute, M. Thompson & B. Hancock, *The McGraw-Hill Handbook of Distance Learning*, (United States: McGraw-Hill, 2000).
- ⁶ Simamora, “e-Learning”, hlm. 351.
- ⁷ Soekartawi, “Globalisasi Pendidikan dan Dampaknya terhadap Pembangunan di Indonesia”, dalam Durri Andriani (et al.), *Cakrawala Pendidikan*, (Jakarta: Universitas Terbuka, 2003), hlm. 196.
- ⁸ A. Ishaq, “On the Global Digital Divide”, dalam *Finance and Development*, (t.t.: t.p., 2001), hlm. 44-47.
- ⁹ Program-program seperti *WebCT*, *Oracle*, atau *Calat* sudah banyak tersedia di pasar dengan harga yang terjangkau.
- ¹⁰ Soekartawi, “Globalisasi...”, hlm. 203.
- ¹¹ Soekartawi, “Prospek Pembelajaran Jarak Jauh melalui Internet”, *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional Teknologi Pembelajaran, UT, PUSTEKKOM, IPTI dan UNJ, Jakarta, 18-19 Juli 2002; R. P. Mulvihill, “Technology Application to Distance Education”, *Makalah* disampaikan pada “The International Symposium on Distance Education and Open Learning” Tuban, Bali, Indonesia, 17-20 November 1997; Lihat juga A. Utarini, “Process Evaluation of an Internet-Based Education on Hospital and Health Service Management at Gadjah Mada University”, *Makalah* disampaikan pada Symposium yang sama.
- ¹² Simamora, “e-Learning”, hlm. 354.
- ¹³ M. Bullen, “E-Learning and the Internationalization Education”, dalam *Malaysian Journal of Educational Technology*, 1 (1), hlm. 37-46. Juga lihat P. Beam, “Breaking the Sprinter’s Wrist: Achieving Cost-effectiveness in on-line learning”, *Paper presented at “The International Symposium on Distance Education and Open Learning” Tuban, Bali, Indonesia, 17-20 November 1997.*
- ¹⁴ Simamora, “E-Learning”, hlm. 369.
- ¹⁵ *Ibid.*
- ¹⁶ Onno W. Purbo, “E-Learning dan Pendidikan”, dalam Durri Andriani (et al.), *Cakrawala Pendidikan*, (Jakarta: Universitas Terbuka, 2003), hlm. 339-40.

¹⁷ Kelas virtual seringkali juga disebut *e-Learning*, sebab seluruh proses pembelajaran dilaksanakan secara elektronika, karena kelas virtual merupakan lingkungan belajar mengajar yang diciptakan dalam bentuk perangkat lunak yang dapat diperoleh lewat internet. Lebih lanjut baca M. Turoff, *Designing a Virtual Classroom*, (Newark N.J.: New Jersey Institute of Technology, 1995).

¹⁸ Anung Haryono, "Kelas Virtual: Pengertian, Potensi, dan Implementasinya", dalam Durri Andriani (et al.), *Cakrawala Pendidikan*, (Jakarta: Universitas Terbuka, 2003), hlm. 378.

¹⁹ R. R. Martin, *Key Issues in Transitioning from Distance Education to Distributed Learning*, (Victoria: University of Victoria, 1997).

²⁰ C. Brahmawong, *Web-Based Instruction for Distance Education: A Case of STOU*, (Bangkok: STOU, 2001).

Bughāh dalam Pandangan Fikih Islam

Lahmuddin Nasution

Pendahuluan

Akhir-akhir ini sebutan *bughāh* mencuat ke permukaan dan hadir sebagai salah satu isu yang mendapat perhatian cukup besar pada tingkat nasional. Di samping komentar yang sudah cukup banyak diberikan, tampaknya masih tersisa juga sejumlah tanda tanya yang layak diajukan terhadap isu tersebut. Karena sebutan *bughāh* itu berasal dari istilah hukum Islam, maka wajarlah bila sebagian orang menganggap perlu merujuk sumber-sumber dan literatur Islam untuk mendapatkan informasi yang memadai tentang apa dan bagaimana *bughāh* itu menurut pandangan Islam.

Dalam rangkaian perbincangan di sekitar masalah *jināyāt*, hampir semua literatur fikih Islam menyajikan pembahasan tentang *Ahl al-Baghy*, atau *al-Bughāh*, yang biasa diterjemahkan dengan pembangkang atau pemberontak. Tulisan ini akan menampilkan rangkuman dari uraian fikih Islam tentang *bughāh* dan dimaksudkan sekedar untuk melengkapi bahan perbincangan tentang *bughāh*, terutama dalam kaitannya dengan masalah-masalah yang sedang dihadapi oleh bangsa ini.

Pengertian *al-Bughāh*

Kata *al-bughāh* merupakan jamak dari *al-bāghī*, seperti halnya *al-quḍāh* dari *al-qāḍī* dan *al-wulāh* dari *al-wālī*. *Al-Bāghī* adalah *ism al-fā'il* dari *baghā-yabghī-baghyān-bughā'an*.

Imam an-Nawawī mengatakan, dalam *Tahzīb al-Asmā' wa al-Lughāt*, bahwa dalam salah satu maknanya, kata *baghā* merupakan sinonim dari *talaba*, sehingga *baghaytu* atau *abghaytu al-syay'a* dapat diartikan dengan *talabtu*.¹

Di dalam *Takmilah Syarh al-Muhazzab*, Najīb al-Muṭī'ī mengatakan,

البغى التعدى وكل مجاوزة وافراط وخروج عن حد الشئ والبغى الظلم وبغيته ابغيه طلبته ... والاسم البغاء كفراب ... وبغى على الناس بغيا سعى بالفساد او ظلم واعتدى وبغت المرأة تبغى بغاء فجرت فهى بغى والجمع بغايا ... ولى عنده بغية اى حاجة²

Dari kutipan ini dapat diketahui bahwa dalam bahasa Arab, kata *al-baghy* itu, dapat digunakan dengan beberapa alternatif makna; melampaui batas, bertindak keterlaluhan, zalim, berbuat kerusakan, berbuat keji (zina), menuntut, atau menghendaki sesuatu. Kemudian ia menambahkan bahwa dalam bentuk *inbaghā* dan *yanbaghī*, kata ini mengandung arti kelayakan yang sudah semestinya dan tidak pantas tiada.

Imam al-Māwardī mengatakan,

البغى التعدى بالقوة الى طلب ما ليس بمستحق³

Al-Baghy adalah tindakan seseorang secara melampaui batas dengan mengandalkan kekuatan untuk menuntut sesuatu yang bukan haknya.

Sebagai istilah teknis dalam kajian hukum Islam (fikih) kata *al-bāghiyah* atau *al-bughāh* selalu digunakan untuk kelompok yang berpaling dari kebenaran serta menyimpang dari jalan yang ditempuh oleh para imam kaum muslimin.

الفئة الباغية التي تعدل عن الحق وما عليه ائمة المسلمين

Menurut Imam al-Qaffāl sebutan *al-bāghī* itu berlaku kepada setiap yang membangkang terhadap imam, baik imam tersebut berlaku adil maupun zalim (*jā'ir*)⁴.

الباغى فى اصطلاح الفقهاء هو المخالف للامام الخارج عن طاعته بالامتناع من اداء ما عليه او غيره وله شروط معروفة فى كتب المذهبسمى باغيا لانه ظالم والبغى الظلم⁵

Al-Bāghī di dalam istilah para *fuqaha'* ialah orang yang menyalahi imam dan keluar dari ketaatan kepadanya, dengan tidak melakukan kewajiban atau dengan lainnya. Agar seseorang disebut sebagai *al-bāghī* haruslah terpenuhi beberapa syarat yang sudah *ma'r-f* sebagai mana tertera di dalam kitab-kitab mazhab. Orang tersebut dinamakan *bāghī*, karena ia zalim, sebab *al-baghy* adalah *zulm*.

Ibn al-Hammām al-Ḥanafī mengatakan,

الباغى فى عرف الفقهاء الخارج عن طاعة امام الحق⁶

Al-Bāghī menurut 'uruf (istilah) *fuqahā'* ialah orang yang keluar dari ketaatan kepada imam *al-ḥaqq*.

Ibn Juzai al-Mālikī mengatakan,

البغاة هم الذين يقاتلون على التأويل مثل الطوائف الضالة كالخوارج وغيرهم والذين يخرجون على الامام او يمتنعون من الدخول فى طاعته او يمنعون حقا وجب عليهم كالزكاة وشبهها⁷

Al-Bughāh itu ialah orang-orang yang melakukan peperangan atas dasar *ta'wīl*, seperti golongan sesat seumpama Khawārij dan lain-lainnya, atau orang-orang yang keluar (membangkang) terhadap imam, atau enggan masuk ke dalam (golongan) yang mentaatinya, atau tidak mau melakukan kewajibannya, seperti zakat ataupun kewajiban lainnya.

Tampaknya, sebagian besar makna etimologis dari kata *al-baghy*, yaitu menuntut, melampaui batas, zalim, dan melakukan kerusakan, tetap terbawa di dalam kata *al-bughāh* yang digunakan sebagai istilah dalam kajian hukum Islam. Dari kutipan-kutipan di atas, dapatlah dilihat bahwa unsur-unsur yang tersebut dalam pengertian *al-bughāh* itu ialah, berpaling dari kebenaran, menyimpang dari jalan *al-ḥaqq* yang ditempuh oleh imam kaum muslimin, menyalahi imam dan keluar dari ketaatan kepadanya, serta tindakan menahan hak dan tidak melakukan kewajiban, atau melakukan peperangan melawan imam. Hak dan kewajiban dimaksud, sebagai mana dikatakan oleh al-Syarbaynī, meliputi kewajiban memberikan harta yang menjadi hak Allah maupun hak manusia, serta kewajiban lainnya yang diatur oleh syara', seperti *qisās* dan *ḥadd* yang semestinya mereka laksanakan.⁸ Akan tetapi, sesuai dengan pernyataan al-Nawawī di atas, tidaklah semua orang atau kelompok yang melakukan semua atau sebagian dari hal-hal tersebut dapat dikatakan sebagai

bughāh. Sebutan ini hanya benar bagi orang-orang yang melakukan demikian bila pada mereka terdapat beberapa syarat tertentu.

Menurut Imām al-Māwardī, suatu kelompok pembangkang hanya dapat dianggap sebagai *bughāh* apabila,

- mereka mempunyai kemampuan bertahan dan membela diri sebab jumlah mereka cukup besar sehingga tidak dapat ditumpas tanpa melakukan peperangan.
- mereka menguasai atau bermarkas di sesuatu daerah tertentu, sehingga terpisah dari kekuasaan *ahl al-'adl*.
- pembangkangan yang mereka lakukan didasarkan atas *ta'wīl* (pemahaman tertentu) yang cukup beralasan, semisal *ta'wīl* yang dikemukakan oleh *Ahl al-Jamal* dan *Ahl al-Siffīn*.
- mereka telah mengangkat imam sebagai pemimpinnya. (Syarat ini hanya dikemukakan oleh sebagian ulama, sedangkan kebanyakan mereka tidak mempertimbangkan hal ini sebagai syarat).⁹

Imām an-Nawawī, hanya mengemukakan dua syarat, yaitu

- bahwa pembangkangan yang mereka lakukan didasarkan atas *ta'wīl*, tertentu yang mereka percayai dan menimbulkan anggapan bahwa mereka boleh menentang (*khur-j 'ala*) imām atau boleh menahan dalam arti tidak melakukan kewajiban terhadap si imam. Dalam hal ini beliau menambahkan bahwa *ta'wīl* yang *mu'tabar* adalah *ta'wīl* yang berpeluang benar. Adapun *ta'wīl* jelas-jelas salah maka beliau memilih bahwa hal seperti itu tidak *mu'tabar* adanya.
- mereka mempunyai kekuatan sehingga untuk melawan mereka imam harus mempersiapkan dana, personil, dan melakukan peperangan.

Selanjutnya, menurut al-Nawawī, penguasaan wilayah tertentu tidaklah merupakan syarat. Jadi walaupun tidak menguasai wilayah tertentu, suatu kelompok pembangkang dapat dianggap sebagai *bughāh* bila mereka memiliki kekuatan untuk melawan, misalnya karena mempunyai anggota yang gagah berani atau memiliki benteng yang kuat untuk bertahan.¹⁰

Hukum al-Baghy dan al-Bughāh

Mengenai hukum melakukan *al-baghy* atau menjadi *bughāh*, ada beberapa hadis yang selalu dijadikan rujukan, seperti

- hadis Ibn 'Umar,

❖ من نزع يده من طاعة امامه فانه يأتي يوم القيامة لا حجة له و مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية (رواه مسلم)

❖ من خرج من الجماعة فقد خلع ربة الاسلام من عنقه حتى يراجعه و من مات وليس عليه امام جماعة فان ميتته ميتة جاهلية (اخرجه الحاكم)

- hadis Ab- Hurayrah,

❖ من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فميتته جاهلية (اخرجه مسلم)

❖ من حمل علينا السلاح فليس منا (اخرجه مسلم)

Selain itu, masih ada hadis Muslim yang berasal dari Salamah ibn al-Akwa', hadis al-Bukhārī dan Muslim dari Ab- M-sā al-Asy'arī, dan riwayat al-Bukhārī, Ahmad, serta Dāw-d dari Ab- Zarr ra.¹¹

Berdasarkan hadis-hadis seperti tersebut di atas, ulama mengemukakan bahwa *al-baghy* atau *bughāh* itu tidak dibenarkan, atau dengan kata lain adalah haram.

Najīb al-Muṭī'ī, mengatakan,

و لا يجوز الخروج عن الامام لما روى ابن عمر ... فلا يجوز خلع الامام بغير معنى موجب لخلعه و لا الخروج عن طاعته لقوله تعالى (ياايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم)¹²

Imām al-Zahabī, menulis dalam kitab *al-Kabā'ir*,

الكبيرة الخمسون البغى قال الله تعالى انما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبيعون في الارض بغير الحق اولئك لهم عذاب اليم (الشورى: 42)¹³

Khaṭīb al-Syarbaynī, dalam komentarnya terhadap *al-Minhāj*, mengutip pernyataan al-Nawawī, dalam *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*,

الخروج على الائمة وقتاله م حرام باجماع المسلمين وان كانوا فسقة ظالمين

Dari beberapa kutipan di atas, dapatlah diketahui bahwa suatu Islam tidak membenarkan adanya kelompok *bughāh* yang melakukan

Keluar dari [mentaati] para imam dan memerangi mereka adalah haram menurut ijma' kaum muslimin, sekalipun para imām itu fasiq dan zalim.

Di samping mengemukakan kritikan terhadap pernyataan bahwa itu merupakan ijma', al-Syarbayni juga memberikan alternatif jawaban, yang menunjukkan bahwa beliau sebenarnya tidak keberatan dengan pernyataan tersebut. Jadi, dapat dipahami bahwa menurut al-Syarbayni *al-baghy* itu adalah haram, sekalipun terhadap imam yang fasiq atau zalim.¹⁴

Di dalam *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, al-Nawawī menambahkan keterangan dengan mengutip pendapat Qāḍī 'Iyād, "jika kemudian imam itu menjadi kafir, maka ia tercopot dari jabatan tersebut. Demikian pula jika ia tidak menegakkan salat, atau tidak menyerukan salat. Menurut jumhur, hal yang sama juga berlaku bila si imam itu melakukan bid'ah".

Selanjutnya, al-Nawawī mengatakan bahwa *jamāhīr* ulama dari kalangan Ahl al-Sunnah, baik *fuqahā'*, *muḥaddisīn*, maupun *mutakallimīn*, telah sepakat mengatakan bahwa kefasiqan, kezaliman, atau penundaan hak-hak yang dilakukan oleh imam tidak cukup menjadi alasan untuk mema'z-lkan atau memberontak kepadanya. Berdasarkan sejumlah hadis terkait, bila hal-hal seperti itu terjadi, maka yang harus dilakukan adalah menasihati dan mengecam atau mengancamnya. Menurut al-Nawawī haramnya *al-baghy* itu dikaitkan oleh para ulama dengan alasan bahwa fitnah, pertumpahan darah, dan rusaknya hubungan yang ditimbulkannya, akan lebih besar daripada yang ada tanpa *al-baghy* itu.¹⁵

Kemudian, walaupun *al-baghy* itu merupakan tindakan yang keliru, namun, sepanjang dilakukan berdasarkan *ta'wīl* yang tidak mutlak salah. Walaupun peluang benarnya kecil, para *bughāh* yang melakukannya tidak dapat dianggap sebagai orang fasiq atau kafir. Mereka hanya dapat dianggap sebagai kelompok yang keliru, karena menurut pandangan mereka, *ta'wīl* yang mendasari tindakan tersebut adalah benar. Dalam kaitan ini, Khaṭīb al-Syarbaynī menambahkan bahwa sebutan *bughāh* tidaklah harus dipandang negatif atau menjadi cacat bagi kepribadian mereka. Menurut beliau, hadis-hadis yang mengecam keras *al-baghy* itu hanyalah tertuju kepada kelompok *bughāh* yang membangkang tanpa dasar atau atas dasar *ta'wīl* yang nyata-nyata salah.¹⁶

Tindakan Imām terhadap al-Bugḥāh

Menurut Imām al-Syāfi'ī, menyangkut peperangan di dalam Islam, ada tiga sumber yang selalu dijadikan sebagai rujukan oleh ulama, yaitu Rasul Allah saw. tentang peperangan melawan kaum musyrik, Ab- Bakr ra., tentang peperangan menumpas kaum murtad, dan Sayyidinā 'Alī ibn Ab- Ṭālib ra., tentang perang saudara melawan kaum *bughāh*.¹⁷

Menurut Khaṭīb as-Syarbaynī, ulama telah ijma' bahwa kelompok *bughāh* itu wajib diperangi. Ketentuan hukum ini terambil dari keumuman makna ataupun tunjukan dari Q.S. al-Hujurāt/49: 9,

وان طائفتان من المؤمنين اقاتلتوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغى حتى تفي الى امر الله فان فات فاصلحوا بينهما بالعدل واقتسوا ان الله يحب المقسطين (الحجرات 9)¹⁸

Ibn Taymiyah mengatakan,

وايما طائفة ممتعة انتسبت الى الاسلام ... وامتعت من بعض شرائع الظاهرة المتواترة فانه يجب جهادها باتفاق المسلمين حتى يكون الدين كله لله كمل قاتل ابو بكر الصديق رضى الله عنه وسائر الصحابة مانعي الزكاة ... وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة انه امر بقتال الخوارج ... فثبت بالكتاب وال سنة واجماع الامة انه يقاتل من خرج عن شريعة الاسلام وان تكلم بالشهادتين¹⁹

Dalam komentarnya terhadap ayat, al-Hujurāt/49: 9, sebagaimana dikutip oleh al-Syāfi'ī, Imām al-Māwardī mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan dalil utama menyangkut tindakan memerangi *ahl al-baghy*. Ia juga mengutip pernyataan al-Syāfi'ī tentang ayat tersebut,

وفيه دلالة على ان كل من وجب عليه حق فمنع منه وجب قتاله عليه حتى يؤديه

Selanjutnya ia mengemukakan adanya ijma' atas kebolehan memerangi *ahl al-baghy* itu sesuai dengan tindakan Ab- Bakr ra. memerangi orang-orang yang menahan zakat, dan tindakan 'Alī ibn Abī Ṭālib ra. memerangi kelompok-kelompok yang membangkang terhadapnya.²⁰

Dari beberapa kutipan di atas, dapatlah diketahui bahwa syari'at Islam tidak membenarkan adanya kelompok *bughāh* yang melakukan

pembangkangan terhadap imam yang sah. Pembangkangan adalah haram dan pelakunya harus dikembalikan ke jalur yang benar, termasuk dengan jalan peperangan, sehingga mereka mentaati imām kaum muslimin.

Akan tetapi, pelaksanaan perang terhadap *bughāh* itu tidaklah sama dengan peperangan melawan orang kafir. Berikut ini, dikemukakan beberapa ketentuan yang harus diindahkan,

- Kelompok pembangkang yang tidak memenuhi kriteria *bughāh*, tidak diperangi. Kepada mereka hanya diperlakukan hukum Islam seperti terhadap umat lainnya.
- Kelompok yang telah memenuhi kriteria *bughāh* sekalipun tidak boleh langsung diserang, sebelum melakukan pendekatan dan mengupayakan penyelesaian dengan mengabulkan tuntutan mereka untuk meniadakan kezaliman (kalau benar ada) dan menjelaskan faktor-faktor kesalahpahaman (*syubhat*) yang mereka jadikan sebagai alasan pembangkangannya. Untuk ini, perlu diadakan *munāẓarah* dengan mereka, agar si imām dapat membuktikan kebenarannya. Urutan ini perlu diperhatikan karena pada ayat di atas, Allah swt. menempatkan *islāh*, lebih dahulu sebelum perintah *qitāl*. Menurut catatan sejarah, ketentuan tersebut telah dilakukan oleh 'Alī ibn Abī Tālib, ketika menghadapi pembangkangan kaum Khawārij yang bemarkas di Nahrawan.²¹
- Dalam pertempuran dengan *bughāh* tidak dibenarkan menggunakan senjata berat, seperti *manjanīq*, dan tidak pula melakukan tindakan pembakaran atau bumi hangus, kecuali terpaksa.²²
- Korban luka tidak boleh dibunuh.²³
- Prajurit yang melarikan diri dari kancah peperangan tidak boleh dikejar,²⁴
- Harta kaum *bughāh* hanya dapat disita atau ditahan sementara, tetapi tidak diperlakukan sebagai rampasan.²⁵
- Tawanan dari pihak mereka harus dilepaskan setelah pertempuran usai, tidak boleh ditahan terus, kecuali dengan alasan agar mereka kembali kepada bay'at imām, dan tidak boleh dibunuh atau dijadikan sebagai budak.²⁶

- Perlengkapan dan senjata mereka yang terampas tidak boleh dipakai atau digunakan untuk memerangi mereka, melainkan harus dikembalikan setelah peperangan usai.²⁷
- Kaum *bughāh* tidak dibebani mengganti (*damān*) harta yang mereka rusak, ataupun nyawa yang mereka bunuh dalam peperangan tersebut.²⁸
- Setiap prajurit hendaknya menghindari tindakan membunuh kerabatnya yang berada di pihak *bughāh*.²⁹
- Korban yang tewas dalam peperangan dari kedua belah pihak tetap dimandikan, disalatkan, dan dikuburkan, seperti janazah muslim lainnya.³⁰
- Pelaksanaan hukum, seperti pungutan zakat atau pelaksanaan *ḥadd*, yang dilakukan oleh penguasa atau *qāḍī* kaum *bughāh* dianggap sah dan tidak dapat dibatalkan ataupun diulang kembali.³¹

Bughāh dalam Konteks Keindonesiaan

Bila kajian fikih tentang *bughāh* seperti dikemukakan di atas hendak dikaitkan dengan keberadaan negara Republik Indonesia, maka hal paling mendasar yang perlu dilakukan ialah peninjauan terhadap keberadaan *imām* di negeri ini.

Sebagai mana diketahui, Indonesia merupakan negara republik yang menganut asas demokrasi dengan sistem *trias politika*, yakni pembagian kekuasaan kepada tiga bidang, legislatif, eksekutif, dan yudikatif. Dengan kata lain, kekuasaan yang pada masa klasik dipegang sepenuhnya oleh seorang kepala negara, baik raja, khalifah, sultan atau lainnya, kini sudah dipecah menjadi tiga bagian dan masing-masing dipegang oleh satu lembaga negara, yaitu lembaga kepresidenan, perwakilan rakyat, dan mahkamah agung.

Lepas dari berbagai pandangan tentang kriteria negara atau pemerintahan Islam, dalam perbincangan ini kami cenderung menganggap Republik Indonesia sebagai negara Islam. Hal ini kami kemukakan mengingat bahwa umat Islam merupakan penduduk mayoritas di negeri ini. Kemudian, lepas dari berbagai pendapat tentang persyaratan untuk menjadi imam atau khalifah, kami cenderung pula mengatakan bahwa himpunan dari ketiga lembaga pemegang kekuasaan di atas sudah dapat dianggap sebagai mewakili kedudukan *imām* atau *khalifah*, setidaknya

tidaknya *bi al-syawkah*. Ini didasarkan atas kenyataan bahwa secara konstitusional, lembaga-lembaga itu sudah diakui sebagai pemegang kekuasaan penyelenggaraan negara, dan secara umum keberadaannya sudah diterima oleh umat.

Al-Māwardī mengatakan,

ان لكل وقت حكما ولكل مجتهد رأيا³²
dan Imām al-Hāramyīn berkata pula,

ولكل زمان رسمه و حكمه³³

Oleh karena itu, pembangkangan atau penentangan terhadap lembaga-lembaga tersebut, dapatlah disejajarkan dengan pembangkangan (*al-baghy*) terhadap imam atau *khalīfah* dalam sistem pemerintahan negara-negara Islam klasik. Selanjutnya, bila ada kelompok masyarakat yang secara terang-terangan menentang penguasa tersebut, atas dasar pandangan negatif tertentu (*ta'wīl*) yang cukup beralasan, dan dengan mengandalkan kekuatan bersenjata, maka mereka sudah dapat dianggap dan harus pula diperlakukan sebagai *bughāh*, seperti yang dijelaskan di atas.

Layak pula ditambahkan bahwa tindakan-tindakan menyampaikan kritik, nasihat atau peringatan kepada pihak penguasa, tanpa kekuatan bersenjata, tidaklah dapat disebut sebagai *al-baghy*, dan pelakunya pun tidak dikatakan sebagai *bughāh*. Hal ini, meliputi penyampaian oleh perorangan maupun oleh kelompok.

Penutup

Dari uraian di atas, dapatlah ditarik kesimpulan bahwa,

- sebutan *bughāh*, sepanjang kajian fikih Islam, hanya dapat diletakkan kepada suatu kaum karena pembangkangan mereka terhadap imām, dengan beberapa syarat dan kriteria tertentu;
- *al-baghy* adalah tindakan yang salah dan haram dilakukan;
- memerangi kaum *bughāh* adalah wajib atas imām, bila upaya pendekatan dan *munāzarah* yang dilakukan terhadap mereka tidak berhasil.

- karena perang terhadap *bughāh* tidak dimaksudkan sebagai penumpasan, melainkan hanya untuk menekan agar mereka kembali ke jalan yang benar, maka peperangan tersebut haruslah dilakukan dengan tata aturan yang khas, berbeda dengan peperangan melawan orang-orang kafir;
- karena lembaga-lembaga penyelenggara negara Republik Indonesia, yakni kepresidenan, perwakilan rakyat, dan Mahkamah Agung, dapat disejajarkan dengan *imāmah* dalam sistem pemerintahan di negara-negara Islam klasik, maka pembangkangan bersenjata terhadap salah satu lembaga tersebut, dapat dimasukkan ke dalam kategori *al-baghy* dan pelakunya disebut pula sebagai *bughāh*. []

Catatan :

¹Imām al-Nawawī, *Tahzīb al-Asmā' wa al-Lughāt* (Mesir: al-Muniriyyah, t.t.), jld. I, hlm. 31.

²Najīb al-Muṭī'ī, [*Takmilah*] *Syarḥ al-Muḥaḥḥab* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld. XIX, hlm. 191.

³Ab- al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr fī Fiqh Mazhab al-Imām al-Syāfi'ī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), jld. XIII, hlm. 99.

⁴al-Muṭī'ī, [*Takmilah*], jld. XIX, hlm. 191, 198.

⁵al-Nawawī, *Tahzīb al-Asmā'*, jld. I, hlm. 31; dan *Rauḍah al-Ṭalībīn wa 'Umdah al-Muṭīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), jld. X, hlm. 50.

⁶Ibn al-Hammām al-Ḥanafī, *Fath al-Qdīr li al-'Ajiz al-Faqīr* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld. V, hlm. 334.

⁷Ibn Juzai al-Mālikī, *al-Qawānīn al-Fiqhiyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 312.

⁸Khaṭīb al-Syarbaynī, *Mughnī al-Muḥtāj* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld. IV, hlm. 123.

⁹Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, jld. XIII, hlm. 102.

¹⁰Al-Nawawī, *Rauḍah*, jld. X, hlm. 50-52.

¹¹al-Muṭī'ī, [*Takmilah*], jld. XIX, hlm. 190-191.

¹²*Ibid.*, hlm. 190, 194.

¹³Syams ad-Dīn al-Zahabī, *al-Kabā'ir* (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), hlm. 289.

¹⁴al-Syarbaynī, *Mughnī*, jld. IV, hlm. 123.

¹⁵Al-Nawawī, *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jld. XII, hlm. 189-190.

¹⁶al-Syarbaynī, *Mughnī*, jld. IV, hlm. 124.

¹⁷Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, jld. XIII, hlm. 104.

¹⁸al-Syarbaynī, *Mughnī*, jld. IV, hlm. 123.

¹⁹Taqī al-Dīn Ibn Taymiyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fī Islāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyah* (Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951), hlm. 134, 135, 137.

²⁰al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, jld. XIII, hlm. 99-101.

²¹*Ibid.*, hlm. 102-105. Beliau menambahkan bahwa 'Alī Ibn Abī Ṭālib, lebih dahulu mengutus Ibn 'Abbās untuk menanyakan alasan mereka memisahkan diri dan menantang Imām 'Alī. Dalam pertemuan dengan mereka, Ibn 'Abbās berkata, "'Alī Ibn Abī Ṭālib adalah anak paman Rasul Allah saw. dan suami anak perempuan beliau. Kamu sekalian telah mengetahui keutamaannya, lalu, apakah kesalahannya sehingga kamu menentangnya?" Kaum Khawārij menjawab, "Kami menentangnya karena tiga alasan: pertama, dia mengangkat *hakam* dalam urusan agama Allah, padahal Kitab Allah dan Sunnah Nabi telah cukup, sehingga *hakam* tidak diperlukan lagi; kedua, dia memerangi suatu kaum tetapi tidak menjadikan mereka yang tertangkap sebagai tawanan. Semestinya, bila suatu kaum boleh diperangi, maka mereka harus diperlakukan sebagai tawanan, dan yang tidak dapat dijadikan sebagai

tawanan adalah mereka yang tidak boleh diperangi, sebab, bila harta mereka haram, maka darah mereka pun adalah haram pula; ketiga, 'Alī menghapus predikat khalifah dari namanya (dalam perjanjian dengan pihak Mu'āwiyah ra.) Jika ia benar, maka sebutan itu tidak boleh ditiadakan, dan sebaliknya, kalau ia memang tidak benar maka ia tidak boleh bertindak sebagai pemimpin". Kemudian Ibn 'Abbās memberikan jawaban: pertama, bahwa pengangkatan *hakam* adalah perbuatan yang benar. Bahkan, Allah pun memerintahkan tindakan seperti itu dalam sengketa perkawinan dan dalam penetapan denda *qatl al-ṣayd* dalam ibadah haji. Bila untuk masalah seperti itu saja *taḥkīm* sudah dianjurkan, apakah dalam persoalan besar seperti yang dihadapi oleh 'Alī, tidak dibenarkan?; kedua, "Menegenai sikap 'Alī yang tidak memperlakukan lawannya sebagai tawanan, coba kamu pikirkan, apakah yang akan kamu lakukan jika seandainya 'Ā'isyah ra., yang telah dinyatakan Allah sebagai *Umm al-Mu'minīn* itu jatuh ke tangan kamu?; ketiga, "Soal menghapus gelar khalifah ketika menulis perjanjian *taḥkīm*, ['Alī tidak melakukan itu tanpa contoh, sebab] Rasul Allah saw. pun pernah menghapus sendiri gelar kenabiannya dari naskah perjanjian *al-Hudaibiyah*. Ketika itu, justru, 'Alī, yang bertindak sebagai juru tulis tidak bersedia menghapusnya."

²²Al-Syāfi'ī, "Mukhtaṣar al-Muzanī", pada al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, jld. XIII, hlm. 131.

²³*Ibid.*, hlm. 115.

²⁴*Ibid.*

²⁵Najīb al-Muṭī'ī, [*Takmilah*], jld. XIX, hlm. 207.

²⁶Al-Māwardī, *al-Ḥāwī*, jld. XIII, hlm. 120-122, 132.

²⁷Al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, hlm. 61.

²⁸Al-Syāfi'ī, "Mukhtaṣar al-Muzanī", jld. XIII, hlm. 137.

²⁹*Ibid.*, hlm. 138.

³⁰*Ibid.*, hlm. 115.

³¹*Ibid.*, hlm. 133.

³²*Ibid.*, hlm. 110.

³³Imām al-Haramayn, *Giyās al-Umam fī Illiyās al-Zulam* (Qaṭr: al-Syu'-n al-Dīniyah, t.t.), hlm. 255.

Hadis Nabi saw.: Kedudukan dan Problematikanya dalam Pengembangan Hukum Islam

Nawir Yuslem

Pendahuluan

Hadis adalah sumber ajaran dan sumber hukum kedua di dalam Islam, setelah dan berdampingan dengan al-Qur'an. Penerimaan Hadis sebagai sumber ajaran dan sumber hukum Islam adalah merupakan realisasi dari iman kepada Rasul saw., selain karena fungsi dari Hadis itu sendiri sebagai *bayān* terhadap al-Qur'an. Hadis-hadis yang dapat dijadikan pedoman dalam perumusan hukum dan sebagai sumber ajaran Islam, adalah Hadis-hadis yang *maqḍ-l* (yang diterima), yaitu Hadis sahih dan ḥasan. Selain hadis *maqḍ-l*, terdapat juga Hadis *mard-d*, yaitu hadis yang ditolak dan tidak sah penggunaannya sebagai dalil hukum atau sumber ajaran Islam. Hadis yang disebutkan terakhir ini banyak sekali jumlah dan macamnya, seperti hadis *mawḍ-*, hadis *munkar*, hadis *matr-k* dan lain-lain dari macam-macam Hadis *ḍa'īf*. Oleh karenanya, adalah merupakan suatu keharusan bagi umat Islam untuk mengenali Hadis-hadis yang *maqḍ-l* tersebut, sehingga tidak terjerumus ke dalam penggunaan hadis yang *mard-d*.

Hukum Islam, sebagai yang dirumuskan dari hadis dan al-Qur'an, adalah aturan-aturan yang disyari'atkan Allah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, hubungan sesama Muslim, hubungan dengan

sesama manusia lainnya, hubungan dengan alam sekitarnya, serta hubungan dengan kehidupan ini.¹ Khusus dalam hubungannya dengan kehidupan umat manusia, maka berbagai perkembangan dan kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi modern telah membawa pengaruh dan perubahan pada kehidupan umat manusia, terutama dari segi tuntutan kebutuhan hidup dan tatacara pergaulan hidup mereka sehari-hari yang tentunya akan berpengaruh pula terhadap aturan-aturan hukum yang telah ada. Bahkan perubahan tersebut pada gilirannya akan berhadapan, dan tidak mustahil ada di antaranya yang akan berseberangan jalan, dengan peraturan dan tata hukum yang sedang berlaku. Kondisi demikian tidak terkecuali akan di alami oleh umat Islam. Konsekwensi logis dari keadaan tersebut adalah diperlukan kesiapan hukum Islam dalam mengantisipasi perubahan-perubahan yang sedang terjadi terutama jawaban dan solusinya terhadap masalah-masalah baru yang belum ada ketentuannya hukumnya atau responnya terhadap peraturan-peraturan yang secara lahiriyah dipandang tidak relevan lagi dengan permasalahan yang muncul. Dalam situasi seperti ini, fleksibilitas dan keluwesan hukum Islam sebagai hukum yang terakhir diturunkan Allah yang harus berlaku serta relevan untuk sepanjang masa dan dalam segala situasi dan kondisi, sedang menghadapi tantangan dan ujian.

Dalam kaitannya dengan Hadis Nabi saw., sebagai sumber hukum yang mendampingi al-Qur'an yang proses penyampaianya dan keberadaannya telah sempurna dan berakhir dengan wafatnya Nabi Muhammad saw., maka tentu hukum-hukum yang dikandungnya terkait dengan permasalahan yang ada pada masa itu, terutama ketika hadis-hadis menjalankan fungsinya sebagai *bayān* terhadap al-Qur'an yang tentunya lebih bersifat rinci dan operasional. Sifat rinci dan operasional tersebut sangat terkait dengan ruang, waktu dan kasus tertentu. Keadaan yang demikian akan menjadikan hadis-hadis tersebut jangkauannya terbatas dengan waktu, tempat dan kasus yang ada. Terhadap kasus yang terjadi kemudian, dan di tempat yang berbeda, apalagi kasusnya berbeda sama sekali dengan yang telah ada pada masa Nabi saw., maka Hadis-hadis Nabi saw. yang memuat hukum-hukum tersebut tidak dapat secara efektif mengakomodir dan mengantisipasi permasalahan baru yang terjadi. Hal ini adalah merupakan salah satu permasalahan dari Hadis dalam kaitannya dengan pengembangan hukum Islam.

Di bawah ini akan dibahas kedudukan dan problematika Hadis dalam hubungannya dengan pengembangan hukum Islam. Pembahasan

dimulai dengan pengenalan terhadap hadis Nabi saw., kedudukannya sebagai sumber hukum, fungsi-fungsinya, serta diakhiri dengan sejumlah problematika yang terkait dengan Hadis Nabi saw. sebagai sumber hukum dalam hubungannya dengan pengembangan hukum Islam.

Pengertian Hadis

Kata "hadis" secara etimologis berarti "komunikasi, cerita, percakapan—baik dalam konteks agama atau duniawi, atau dalam konteks sejarah atau peristiwa dan kejadian aktual."² Penggunaannya dalam bentuk kata sifat, mengandung arti *al-jadid*, yaitu: yang baru, lawan dari *al-qadīm*, yang lama. Dengan demikian, pemakaian kata "hadis" di sini seolah-olah dimaksudkan untuk membedakannya dengan al-Qur'an yang bersifat *qadīm*.³ Menurut Subhī al-Ṣāliḥ kata "ḥadīṣ" juga merupakan bentuk isim dari *taḥdīs*, yang berarti memberitahukan, mengkhabarkan. Berdasarkan pengertian inilah, selanjutnya, setiap perkataan, perbuatan atau penetapan (*taqrīr*) yang disandarkan kepada Nabi saw., dinamai dengan hadis.⁴

Hadis secara terminologis, dapat berarti:

Segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi saw. dari perkataan, perbuatan, *taqrir* atau sifat;⁵ atau sebagaimana yang dirumuskan oleh Imam Ibn Taimiyah, seluruh yang diriwayatkan dari Rasul saw. sesudah kenabian beliau, yang terdiri atas perkataan, perbuatan dan *iqrar* beliau.⁶

Menurut ulama usul fikih, yang dimaksud dengan Hadis adalah apa yang mereka sebut sebagai *sunnah qawliyyah*, yaitu "seluruh perkataan Rasul saw. yang pantas untuk dijadikan dalil dalam penetapan hukum syara'." Hal tersebut adalah, karena Sunnah, dalam pandangan mereka, adalah lebih umum dari pada Hadis. Pengertian mereka tentang Sunnah meliputi perkataan, perbuatan atau *taqrīr* Rasul saw. yang dapat dijadikan dalil dalam merumuskan hukum syara'.

Dari pandangan para ahli usul fikih tentang Sunnah di atas terlihat bahwa ada persamaan antara pengertian Sunnah menurut definisi mereka dengan Hadis dalam pengertian ulama Hadis, kecuali ulama usul menekankannya dari segi fungsinya sebagai dalil hukum syara'.

Kedudukan Hadis Sebagai Sumber Hukum Islam

Kedudukan Hadis di dalam Islam adalah merupakan sumber ajaran dan sumber hukum Islam, sebagaimana halnya al-Qur'an. Oleh karenanya untuk memahami ajaran dan hukum Islam, pengetahuan dan pemahaman terhadap Hadis adalah merupakan suatu kemestian. Argumen dan dalil atas kesimpulan di atas dapat dirumuskan dalam empat hal, yaitu:⁷

1. Sebagai realisasi dari tuntutan beriman kepada Rasul saw., sebagaimana yang termuat pada sejumlah ayat al-Qur'an.⁸ Imam Syafi'i mengemukakan kesimpulannya tentang ayat-ayat di atas, bahwa Allah swt. telah menjadikan awal (permulaan) dari iman itu adalah beriman dengan Allah dan beriman dengan RasulNya.⁹ Rasul saw. adalah orang yang diberi amanah oleh Allah swt. untuk menyampaikan syari'at yang diturunkanNya untuk umat manusia, dan beliau tidak menyampaikan sesuatu, terutama dalam bidang agama, kecuali bersumber dari wahyu. Oleh karenanya, kerasulan beliau dan ke-ma'sh-m-annya¹⁰ menghendaki wajibnya setiap Islam berpegang teguh kepada Hadis atau Sunnah beliau dan berhujjah dengannya.
2. Adanya ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan kewajiban mentaati Rasul saw.¹¹ Perwujudan ta'at kepada Rasul saw. adalah dengan mematuhi beliau ketika beliau masih hidup, dan mengamalkan serta mempedomani Sunnah (Hadis) beliau sesudah beliau tiada.
3. Adanya Hadis-hadis yang menunjukkan kehujjahan Hadis (Sunnah) sebagai sumber ajaran Islam, yang di antaranya adalah: "Ketahuilah, sesungguhnya aku diberi Kitab (al-Qur'an) dan yang sama dengannya (yaitu Hadis)."¹² Pada Hadis lain beliau bersabda: "Aku tinggalkan pada kamu dua perkara, kamu tidak akan sesat selama kamu berpegang teguh kepada keduanya, yaitu Kitab Allah (al-Qur'an) dan Sunnah NabiNya (Hadis)."¹³

Kedua Hadis di atas secara eksplisit menegaskan bahwa kedudukan Sunnah (Hadis) adalah sama dengan al-Qur'an, yaitu sama-sama berfungsi sebagai pegangan hidup dan sumber ajaran Islam.

4. Dalil keempat adalah Ijmā'. Para ulama telah Ijmā' dalam menerima dan mengamalkan Hadis Nabi saw., sebagaimana penerimaan mereka terhadap al-Qur'an. Penerimaan tersebut adalah karena Hadis merupakan sumber hukum syara'. Selain itu, para sahabat Nabi, para *ṭābi'in* dan *ṭābi' al-ṭābi'in* telah sepakat untuk memelihara dan mempedomani Hadis Nabi saw. dalam beramal merumuskan hukum.

Mereka berpegang teguh dengan Sunnah sebagaimana mereka berpegang teguh dengan al-Qur'an.¹⁴

Kedudukan Hadis Terhadap al-Qur'an

Sebahagian ulama memandang Hadis Nabi saw. dan al-Qur'an sebagai dalil yang mempunyai kedudukan dan martabat yang sama. Di antara para ulama tersebut adalah Imam al-Syāfi'i, yang secara eksplisit menyebutkan al-Qur'an dan Hadis (Sunnah) berada pada hirarki yang sama:

Pengetahuan itu berurutan secara hierarkis: pertama: al-Kitab dan *al-sunnah al-sābitah*, kedua: adalah *ijma'* terhadap peristiwa yang tidak terdapat dalam al-Kitab dan al-Sunnah; ketiga adalah pendapat beberapa Sahabat yang tidak diketahui adanya perbedaan antara mereka; keempat adalah pendapat beberapa Sahabat yang diperselisihkan antara mereka; dan kelima adalah *qiyas*. Tidak boleh berpindah kepada selain dari al-Kitab dan Sunnah apabila keduanya masih ada.¹⁵

Bahkan Imām al-Haramayn al-Juwaynī tidak hanya sekedar memandang Hadis dan al-Qur'an sebagai dalil yang mempunyai kedudukan dan martabat yang sama, tetapi juga memandang keduanya sebagai satu kesatuan yang disebutnya *nuṭq al-syārī* sebagaimana terlihat pada pernyataannya berikut:

Usul fikih adalah dalil-dalil fikih, sebagaimana yang telah kami kemukakan, dan segala sesuatu yang melahirkan hukum syara'. Dalil-dalil tersebut terbagi kepada tiga macam, yaitu *nuṭq al-syārī*, *ijma'* para ulama, dan metode istimbat terhadap lafal-lafal syara', yaitu *qiyas*. Adapun yang dimaksud dengan *nuṭq al-syārī* adalah firman Allah swt. (al-Qur'an) dan sabda Rasul saw. (Sunnah).¹⁶

Keberadaan al-Qur'an dan Hadis sebagai satu kesatuan tersebut lebih dipertegas oleh Al-Juwaynī dengan pernyataannya, ketika memberikan jawaban sekiranya muncul pertanyaan "mengapa tidak disebutkan Kitab Allah saja secara sendirian", sebagai berikut:

Menurut kami al-Qur'an itu adalah bahagian dari sesuatu yang diterima dari Rasulullah. Setiap yang disabdakan Rasul saw. adalah berasal dari Allah swt., oleh karena itu tidaklah ada maknanya menyebutkan secara terpisah antara al-Kitab (al-Qur'an) dan Sunnah.¹⁷

Dengan keterangan di atas dapatlah dinyatakan bahwa tidaklah benar apa yang disimpulkan oleh Ab- Zahrah bahwa para *fuqahā'* yang datang setelah Imam al-Syāfi'i memandang dalil syara' al-Qur'an dan Sunnah itu berbeda dengan kedudukan dan martabatnya dengan menyebut yang *pertama* adalah al-Qur'an, dan yang *kedua* adalah Sunnah,¹⁸ karena ternyata al-Juwaynī, yang datang setelah Imam al-Syāfi'i, memandang keduanya dalam satu kedudukan dan martabat yang sama.

Meskipun al-Juwaynī menyatakan bahwa al-Qur'an dan Sunnah berada pada tingkatan dan martabat yang sama, dia tidaklah berpendapat bahwa hakikat dan eksistensi dari keduanya benar-benar sama. Hal tersebut terlihat dari pemahamannya tentang kedudukan dan fungsi Sunnah terhadap al-Qur'an, sebagaimana halnya Imam al-Syāfi'i,¹⁹ yaitu sebagai penjelasan dan penyempurnaan terhadap keterangan yang terdapat di dalam al-Qur'an, seperti memperinci hal-hal yang *mujmal*, atau memberi keterangan secara memadai terhadap hal-hal yang diberitakan al-Qur'an secara umum atau sulit untuk dicerna oleh akal. Dengan fungsinya sebagai penjelasan tambahan (*al-bayān*) tersebut, maka kedudukan Sunnah adalah berada sesudah yang dijelaskannya atau *al-mubayyan*, yaitu al-Qur'an. Bahkan urutan tingkatan tersebut, yaitu mendahulukan al-Qur'an dan Sunnah, terlihat lebih jelas pada bagian lain dari *Al-Burhān* ketika al-Juwaynī menjelaskan tentang dalil-dalil fikih sebagai berikut: "Dalil-dalil fikih adalah dalil-dalil *ṣam' iyyah*, yang berdiri atas nash al-Qur'an, nash Sunnah Mutawatir, dan *ijma'*."²⁰

Dari pernyataannya di atas, Al-Juwaynī telah menjelaskan bahwa posisi Al-qur'an berada di atas, dan terdahulu dari Sunnah. Di dalam karyanya yang lain, dia lebih mempertegas posisi tersebut ketika membicarakan fungsi Sunnah terhadap al-Qur'an, yaitu sebagai *al-bayān*: "Sebagian besar ayat-ayat Alqur'an tidak berdiri sendiri, namun memerlukan *bayān* dari Rasul saw."²¹

Pernyataan tersebut menegaskan posisi Sunnah sebagai *al-bayān* terhadap Alqur'an, yang berarti berada sesudah Alqur'an.

Jumhur ulama kemudian, dengan argumentasi yang lebih rinci, berpandangan bahwa kedudukan hadis dari segi statusnya sebagai dalil dan sumber hukum Islam adalah menempati posisi kedua setelah Alqur'an.²² Hal tersebut terutama di tinjau dari segi *wur-d* atau *sub-t*nya Alqur'an adalah bersifat *qat'i*, sedangkan hadis, kecuali yang berstatus

mutawātir, sifatnya adalah *ẓannī al-wur-d*; yang bersifat *qaṭ'ī* didahulukan dari pada yang *ẓannī*.

Untuk lebih jelasnya, berikut adalah argumen yang di kemukakan kebanyakan ulama tentang posisi Hadis terhadap al-Qur'an tersebut:²³

1. al-Qur'an dengan sifatnya yang *qaṭ'ī al-wur-d*, baik secara ayat per ayat demikian juga secara keseluruhan, sudah seharusnya kedudukannya lebih tinggi dari Hadis yang statusnya secara Hadis per Hadis, kecuali yang berstatus *mutawātir*, adalah bersifat *ẓannī al-wur-d*.
2. Hadis berfungsi sebagai penjelas terhadap al-Qur'an. Ini berarti bahwa yang dijelaskan, yaitu al-Qur'an, kedudukannya adalah lebih tinggi daripada penjelas, yaitu Hadis. Secara logis dapat di pahami bahwa penjelas tidak perlu ada jika sesuatu yang dijelaskan tidak ada; akan tetapi jika penjelas tidak ada, hal itu tidaklah berarti bahwa yang dijelaskan juga tidak ada. Dengan demikian eksistensi dan keberadaan Hadis sebagai *bayān* tergantung kepada eksistensi al-Qur'an sebagai *mubayyan*; dan ini menunjukkan didahulukannya al-Qur'an daripada Hadis.
3. Sikap para sahabat yang merujuk kepada al-Qur'an terlebih dahulu, apabila mereka menghadapi masalah untuk menyelesaikannya, dan jika di dalam al-Qur'an tidak ditemui penjelasannya, barulah mereka merujuk kepada sunnah yang mereka ketahui, atau menanyakan Hadis kepada sahabat yang lain.²⁴
4. Hadis Mu'āz yang diriwayatkan oleh Ab- Dāwud, al-Turmuḏī, al-Nasā'ī, dan al-Dārimī, secara tegas menyatakan urutan kedudukan antara al-Qur'an dan al-Sunnah (Hadis).²⁵

Argumen di atas menyatakan bahwa kedudukan Hadis Nabi saw. berada pada peringkat kedua setelah al-Qur'an. Meskipun demikian, hal tersebut tidaklah mengurangi nilai Hadis, karena keduanya, al-Qur'an dan hadis, pada hakikatnya sama-sama berasal dari wahyu Allah swt., yang karenanya keduanya adalah seiring dan sejalan.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an dan Sunnah adalah dua sumber hukum syara' yang tidak dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Seseorang tidak mungkin memahami hukum syara' secara baik kecuali dengan merujuk kepada keduanya.

Fungsi Hadis Terhadap al-Qur'an

Sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, bahwa pada dasarnya Hadis Nabi saw. adalah sejalan dengan al-Qur'an, karena keduanya bersumber dari wahyu. Menurut al-Syātibī,²⁶ tidak ada satu pun permasalahan yang dibicarakan oleh Hadis kecuali maknanya telah ditunjukkan oleh al-Qur'an, baik secara umum atau secara terperinci. Lebih lanjut al-Syātibī menegaskan bahwa firman Allah di dalam surat al-Qalam: 4 telah menjelaskan tentang kepribadian Rasul saw. sebagai berikut: "Dan sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung." Dalam menafsirkan ayat di atas, 'Ā'isyah r.a. mengatakan, 'Sesungguhnya akhlaknya (Nabi saw.) adalah al-Qur'an.' Atas dasar itu, menurut al-Syātibī, dapat disimpulkan bahwa seluruh perkataan, perbuatan atau *taqrīr* Rasul saw. adalah merujuk kepada, dan bersumber dari, al-Qur'an.

Meskipun demikian, dibandingkan dengan al-Qur'an, sebahagian besar dari hadis adalah lebih bersifat operasional, karena fungsi utama dari Hadis tersebut adalah sebagai penjelas terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an Allah swt. menjelaskan: "Dan Kami turunkan kepada engkau al-Ẓikr (al-Qur'an) supaya engkau menjelaskan kepada manusia apa-apa yang telah diturunkan kepada mereka, mudah-mudahan mereka berfikir."²⁷

Secara garis besar fungsi Hadis terhadap al-Qur'an dapat dibagi tiga, yaitu:²⁸

1. Menegaskan kembali keterangan atau perintah yang terdapat di dalam al-Qur'an, yang sering disebut dengan fungsi *bayān taqrīr*. Dalam hal ini Hadis datang dengan keterangan atau perintah yang sejalan dengan kandungan ayat al-Qur'an, dan bahkan persis sama, baik dari segi keumumannya atau perinciannya. Seperti keterangan Rasul saw. mengenai kewajiban salat, puasa, zakat, hajji, dan lainnya, yang termuat di dalam Hadis beliau. Dengan kata lain, Hadis dalam hal ini hanya mengungkapkan kembali apa yang telah termuat di dalam ayat-ayat al-Qur'an tentang masalah-masalah tersebut.
2. Menjelaskan dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang datang secara *mujmal*, *'āmm*, dan *mutlaq*. Seperti penjelasan Rasul tentang tatacara pelaksanaan salat, jumlah raka'atnya, waktu-waktunya, demikian juga penjelasan beliau tentang tatacara pelaksanaan ibadah haji, zakat, dan lainnya. Dalam hal ini hadis berfungsi sebagai *bayān tafsīr*. Fungsi

Hadis sebagai penafsir terhadap al-Qur'an dapat dibagi kepada tiga bentuk, yaitu:

a. Menafsirkan serta memperinci ayat-ayat yang *mujmal* (bersifat global), contohnya, seperti penjelasan Nabi saw., tentang tatacara pelaksanaan salat: "...dan shalatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku shalat..."²⁹

b. Mengkhususkan (*takhṣiṣ*) ayat-ayat yang bersifat umum (*'āmm*), seperti penjelasan Rasul saw., tentang surat al-Nisā': 11: "Allah mewasiatkan kepadamu tentang anak-anakmu, bahagian anak laki-laki sama dengan bahagian dua anak perempuan."

Ayat di atas bersifat umum, yaitu menjelaskan adanya kewarisan setiap anak terhadap orang tuanya. Kemudian Hadis mengkhususkannya, di antaranya bahwa keturunan Rasul (anak-anaknya) tidak mewarisi, sebagaimana yang dijelaskan beliau di dalam sabdanya: "Kami, seluruh para Nabi, tidak diwarisi, apa yang kami tinggalkan adalah sedekah."³⁰

Demikian juga pengkhususan terhadap anak yang membunuh orang tuanya, maka dia tidak memperoleh warisan dari ayahnya yang terbunuh: "Dari Abi Hurairah r.a., bahwa Rasulullah saw. bersabda: Pembunuh tidak mewarisi."³¹

c. Memberikan batasan (*taqyīd*) terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat mutlak. Umpamanya Hadis Nabi yang memberikan penjelasan tentang batasan untuk melakukan pemotongan tangan pencuri, yang di dalam al-Qur'an disebutkan secara mutlak, yaitu: "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya..."³² Ayat tersebut masih bersifat mutlak, yaitu belum diterangkan tentang batasan yang jelas dari tangan yang akan dipotong dalam pelaksanaan potong tangan tersebut. Maka Hadis Nabi saw. datang menjelaskan batasannya (*taqyīd*), yaitu bahwa yang dipotong itu adalah hingga pergelangan tangan saja.³³

3. Fungsi menetapkan hukum-hukum yang tidak ditetapkan oleh al-Qur'an, yang disebut dengan *bayān tasyrī'*. Hal yang demikian adalah, seperti ketetapan Rasul saw. tentang haramnya mengumpulkan (menjadikan isteri sekaligus) antara seorang wanita dengan makciknya, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Hadis beliau :

Tidaklah boleh dinikahi seorang perempuan bersama (menjadikan isteri sekaligus) dengan makciknya (saudara perempuan ayahnya), tidak juga dengan bibinya (saudara perempuan ibunya), dan tidak dengan anak perempuan saudara perempuannya atau anak perempuan saudara laki-lakinya.³⁴

Ketentuan yang terdapat di dalam Hadis ini tidak ada di dalam al-Qur'an. Ketentuan yang ada hanyalah larangan terhadap suami yang memadu isterinya dengan saudara perempuan sang isteri, sebagai yang disebut dalam firman Allah swt.: "... (diharamkan atas kamu) menghimpun (dalam perkawinan) dua orang perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; ... Dan diharamkan bagi kamu selain yang demikian ..." ³⁵ Fungsi *tasyrī'* tersebut dapat juga terlihat dengan keberadaan Hadis Nabi yang menetapkan haramnya *himar ahliyyah*, binatang buas, dan penetapan beberapa *diyāt*.³⁶

Terhadap fungsi sunnah yang pertama dan kedua, para ulama telah sepakat. Namun, terhadap fungsi yang ketiga, yaitu fungsi *tasyrī'* (penetapan hukum yang tidak diatur sama sekali oleh al-Qur'an), para ulama berbeda pendapat: *pertama*, ada yang melihatnya sebagai hukum yang secara permulaan ditetapkan oleh Sunnah; dan *kedua*, ada yang melihatnya sebagai hukum yang asalnya tetap dari al-Qur'an.

Dalam hal ini, jumhur ulama berpendapat bahwa Rasul saw. dapat saja membuat hukum tambahan yang tidak diatur oleh al-Qur'an. Dalam konteks inilah umat Islam dituntut untuk ta'at kepada Rasul saw. sebagaimana dituntut untuk ta'at kepada Allah swt. Imam Syāfi'ī pernah menyatakan bahwa dia tidak mengetahui adanya ulama yang berbeda pendapat tentang fungsi Sunnah (Hadis), termasuk di dalamnya fungsi membuat hukum tambahan (hukum baru) yang tidak diatur oleh al-Qur'an. Diktum pernyataan Imam Syafi'i tersebut adalah sebagai berikut:

Saya tidak mengetahui ada di antara ulama yang tidak sependapat bahwa Sunnah (Hadis) itu mempunyai tiga fungsi, yaitu: pertama, apa yang telah diturunkan Allah itu dalam al-Qur'an maka Sunnah datang dengan permasalahan yang sama dengan yang telah dijelaskan di dalam al-Qur'an itu; kedua, apa yang dijelaskan secara umum oleh Allah di dalam al-Qur'an maka Sunnah datang menjelaskan (memperinci) maka yang dimaksud oleh kandungan al-Qur'an tersebut, dan fungsi yang ketiga

adalah, Sunnah datang membawa hukum baru, yang belum dan tidak ada disinggung oleh al-Qur'an.³⁷

Para ulama yang tidak menerima fungsi ketiga dari Hadis sebagai yang di sebutkan di atas, memahami bahwa keseluruhan hukum-hukum yang di tetapkan Rasul saw. adalah dalam rangka menjelaskan dan menjabarkan Alqur'an. Umpamanya, penetapan tentang keharaman menikahi seorang perenpuan sekaligus dengan bibinya, bukanlah merupakan hukum yang secara mandiri ditetapkan oleh Rasul saw., tetapi adalah merupakan qiyas terhadap larangan Allah untuk mengawini dua orang wanita bersaudara sekaligus.³⁸

Problematika Hadis dalam Pengembangan Hukum Islam

Problematika Hadis sebagai sumber hukum dalam kaitannya dengan pengembangan hukum Islam dapat dilihat dari beberapa segi, yaitu:

Pertama, dari segi eksistensi (*wur-d/sub-t*)nya bahwa sebagian besar Hadis adalah *zannī al-wur-d*. Hal tersebut berimplikasi kepada lahirnya sikap sebagian ulama yang hanya menerima hadis *mutawātir* saja dan menolak yang lainnya; atau menolak Hadis *āḥād* sebagai hujjah penetapan hukum.

Kedua, dari segi kualitasnya Hadis terbagi kepada *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, dan bahkan ada yang *mawḍ'*. Konsekwensinya adalah bahwa sebagian Hadis yaitu yang berkualitas *ḍa'īf* dan *mawḍ'* yang jumlahnya cukup besar, tidak dapat dijadikan sebagai dalil dalam penetapan dan perumusan hukum.

Ketiga, dari segi *dalālah*-nya ada yang bersifat *zannī* yang masih memerlukan interpretasi dan elaborasi lebih lanjut, dan sebagian lain bersifat *qat'ī al-dalālah*. Akan tetapi, karena di antara fungsi Hadis tersebut adalah sebagai *bayān* terhadap al-Qur'an, maka yang bersifat *qat'ī al-dalālah* tersebut sebagian besar adalah bersifat rinci dan operasional yang karenanya terikat dengan ruang dan waktu serta kasus-kasus spesifik. Hal ini menyebabkan Hadis tersebut tidak atau kurang akomodatif terhadap kasus-kasus baru yang datang kemudian hari, dan hal ini sekaligus kurang efektif penggunaannya sebagai dalil dalam proses pengembangan hukum.

Keempat, dari segi wilayah dan kompetensinya, terutama dalam masalah yang berhubungan dengan mu'amalah duniawiyah terdapat pernyataan Nabi saw. yang mengindikasikan adanya keterbatasan tersebut, seperti pernyataan beliau "kamu lebih mengetahui tentang permasalahan dunia kamu". Selain itu, adanya pengakuan Rasul saw. melalui Hadis Mu'āz ibn Jabal, yang mengisyaratkan kemungkinan adanya permasalahan yang tidak diatur status hukumnya baik oleh al-Qur'an maupun oleh hadis dan hal ini memberi peluang untuk berijtihad.

Keempat hal di atas adalah di antara problematika yang harus dipertimbangkan oleh para mujtahid dalam merumuskan hukum berdasarkan Hadis, dan hal tersebut tidak harus menyebabkan para mujtahid meninggalkan Hadis, tetapi justru sebaliknya, yaitu lebih mendalami dan memahami Hadis-hadis Nabi saw.

Penutup

Keberadaan hadis Nabi saw. sebagai sumber hukum berdampingan dengan al-Qur'an, dan fungsi yang dimilikinya sebagai *bayān* terhadap al-Qur'an, mengharuskan setiap mujtahid untuk merujuk dan berpegang kepada Hadis Nabi dalam merumuskan hukum terhadap berbagai kasus dan permasalahan yang terjadi. Selain itu, mengingat eksistensinya sebagian besar adalah *zannī*, dan dari segi kualitasnya ada yang bersifat *ṣaḥīḥ*, *ḥasan*, *ḍa'īf*, dan bahkan ada yang *mawḍ'*, maka menjadi kemestian pula setiap mujtahid untuk menguasai ulumul hadis, terutama kemampuan untuk melakukan penelitian hadis, baik *naqd al-sanad* demikian juga *naqd al-matn* dengan segala ilmu yang terkait dengannya. Dalam hal keterbatasan jangkauan Hadis, maka dalam berijtihad pada mujtahid juga harus memahami dan menguasai *naṣ-naṣ* Hadis dan al-Qur'an dalam rangka memahami *maqāṣid al-syarī'ah*, sehingga hukum-hukum yang dirumuskan melalui ijtihad dapat sejalan dan tidak bertentangan dengan kedua sumber utama tersebut.[]

Catatan :

- ¹ Muḥammad Syalt-ṭ, *Al-Islām 'Aqidah wa Syarī'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 12.
- ² M. M. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis: America Trust Publications, 1992), hlm. 1.
- ³ Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān Al-Suy-ṭī, *Tadrib al-Rāwī fi Syirkah Taqrib al-Nawāwī*, Ed. Irfān al-'Asyasyā (Hass-nah, Dār al-Fikr, 1414/1993), hlm. 15; M. 'Ajjāj Al-Khaṭīb, *Uṣ-ṣ-I al-Ḥadīṣ: 'Ul-muh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 26.
- ⁴ Ṣubḥī Al-Ṣāliḥ, *'Ul-m al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1973), hlm. 3-4.
- ⁵ Maḥm-d Al-Tahhān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* (Beirut: Dār Al-Qur'ān al-Karīm, 1979), hlm. 14.
- ⁶ Muḥammad Jamāl al-Dīn Al-Qāsimī, *Qawā'id al-Taḥdīs min Fun-n al-Muṣṭalahāt al-Ḥadīṣ* (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1961), hlm. 62.
- ⁷ Al-Khaṭīb, *Uṣ-ṣ-I al-Ḥadīṣ*, hlm. 36.
- ⁸ Q.S. Āli 'Imrān/3: 179; al-Nisā'/4: 136; al-A'rāf/7: 158.
- ⁹ Muḥammad ibn Idrīs Al-Syāfi'ī, *Al-Risālah* (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1940), hlm. 75.
- ¹⁰ Muḥammad ibn 'Alī Al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuh-I* (Mesir, 1327H), hlm. 33.
- ¹¹ Q.S. al-Nisā'/4: 59, 65; Al-Mā'idah/5: 92.
- ¹² Ab- Dāwud Sulaymān al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāw-d* (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), jilid IV, hlm. 204.
- ¹³ Malik ibn Anas, *Al-Muwatta'*, Ed. Sa'id al-Lahhām (Beirut: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 602.
- ¹⁴ Al-Khaṭīb, *Uṣ-ṣ-I al-Ḥadīṣ*, hlm. 45.
- ¹⁵ Muhammad ibn Idrīs Al-Syāfi'ī, *Al-Umm*, Kairo: Dār al-Sya'bi, 1968), jilid VII, hlm. 246.
- ¹⁶ Ab- al-Ma'ālī al-Juwaynī, *Al-Burhān fi Uṣ-ṣ-I al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azīm al-Dib (Kairo: Dār al-Anṣār, 1980), jilid I, hlm. 562.
- ¹⁷ *Ibid.*
- ¹⁸ Muḥammad Ab- Zahrah, *Tārīkh al-Māzāhib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Maṭba'ah al-Madanī, t.t.), jilid II, hlm. 274.
- ¹⁹ Al-Syāfi'ī, *Al-Risālah*, hlm. 31.
- ²⁰ Al-Juwaynī, *Al-Burhān*, jilid I, hlm. 85.

- ²¹ Ab- al-Ma'ālī al-Juwaynī, *Ghiyās al-Umam fi al-Tiyās al-Zulam (al-Ghiyāṣī)*, Ed. 'Abd al-'Azīm al-Dīb (Duhāh: Kantor Kementrian Agama Qatar, 1400H), hlm. 400.
- ²² Ab- Ishāq Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fi al Uṣ-ṣ-I al-Syarī'at* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), jilid IV, hlm. 5.
- ²³ *Ibid.*, hlm. 6; Wahbah Al-Zuhaylī, *Uṣ-ṣ-I al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), jilid I, hlm. 460-461.
- ²⁴ Muḥammad Khudārī Beik, *Uṣ-ṣ-I al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Tijāriyyat al-Kubrā, 1969), hlm. 241-242; Muṣṭafā Al-Sibā'ī, *Al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyri' al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1966), hlm. 70-71.
- ²⁵ Ab- Dāwud, *Sunan*, jilid III, hlm. 295; Ab- 'Isā Al-Turmuṣī, *Sunan al-Turmuṣī*, Ed. Ṣidqī Muḥammad Jāmil al-'Attār (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), jilid III, hlm. 62; Ab- 'Abd al-Rahmān ibn Syu'ayb Al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī - al-Mujtabā* (Mesir: Syirkah Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1964), jilid VIII, hlm. 244; Ab- Muḥammad Al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), jilid I, hlm. 60.
- ²⁶ Al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt*, jilid IV, hlm. 9.
- ²⁷ Q.S. al-Nahl/16: 44.
- ²⁸ Al-Khaṭīb, *Uṣ-ṣ-I al-Ḥadīṣ*, hlm. 45-50; *idem*, *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 23-27.
- ²⁹ Muḥammad ibn Ismā'il Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), jilid I, hlm. 155.
- ³⁰ *Ibid.*, jilid VIII, hlm. 3-4.
- ³¹ Ab- 'Abd Allāh Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Ed. Ṣidqī Jamīl al-'Attār (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), jilid II, hlm. 883.
- ³² Q.S. Al-Mā'idah/5: 38.
- ³³ Wahbah Al-Zuhaylī, *Uṣ-ṣ-I al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), jilid I, hlm. 462.
- ³⁴ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, jilid VI, hlm. 128.
- ³⁵ Q.S. Al-Nisā'/4: 23-24.
- ³⁶ Al-Khaṭīb, *Uṣ-ṣ-I al-Ḥadīṣ*, hlm. 45.
- ³⁷ Al-Syāfi'ī, *Al-Risālah*, hlm. 92.
- ³⁸ Q.S. Al-Nisā'/4: 23; Ab- Zahrah, *Tārīkh*, hlm. 112-113.

Asas-Asas Kewarisan Dalam Kompilasi Hukum Islam Indonesia

Pagar

Pendahuluan

Undang Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Pereradilan Agama merupakan dasar konstitusional tentang munculnya warna baru yang progresif bagi perwujudan eksistensi hukum waris Islam Indonesia sekarang ini. Dikatakan demikian karena pada masa sebelumnya hukum waris Islam tidak mendapat tempat yang layak dalam tata peraturan perundang-undangan Indonesia. Hal ini dapat kita lihat pada; 1). Tidak terdapat sikap yang seragam dalam penanganannya. Hanya Pengadilan Agama yang diatur oleh PP No.45 Tahun 1957 saja yang berhak menyelesaikan sengketa waris *māl* waris, sedang daerah Pengadilan Agama lainnya, yaitu yang diatur oleh Stb. 1882 No.152 Jo. Stb.1937 No.116 & 610, dan stb. 1937 No. 638 & 639¹ tidak berwenang menyelesaikannya. 2). Kendatipun sebahagian Pengadilan Agama pada daerah yang diatur oleh PP No. 45 Tahun 1957 seperti dikemukakan di atas berwenang menangani sengketa waris, namun kewenangan Pengadilan Agama tersebut bersifat semu, sebab tidak mampu menyelesaikannya sampai tuntas. Hal ini terjadi karena Pengadilan Agama dalam masalah tersebut hanya mempunyai wewenang terbatas dalam dua hal, yaitu; Penentuan siapa saja yang berhak menjadi ahli waris (ahli waris), dan penentuan berapa besarnya bahagian mereka masing-masing (*furṣah*), sedang untuk menentukan harta warisan tersebut, dan melakukan pembahagian terhadapnya tidak menjadi wewenangnya sama sekali.²

Karenanya, bila berkenaan dengan dua hal tersebut maka mesti diselesaikan oleh Pengadilan Umum, apalagi yang bersifat eksekusi dan penyitaan, dalam hal ini Pengadilan Agama tidak dapat memaksakan berlakunya vonis yang telah diputuskannya sendiri seperti kemampuan yang dimiliki oleh Pengadilan Umum. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa penanganan hukum kewarisan Islam sekarang ini telah banyak mendapat penyempurnaan.

Upaya penyempurnaan hukum waris Islam ini terasa lebih lengkap lagi setelah lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia. KHI dipandang sebagai hukum materil Pengadilan Agama yang terkodifikasi dan unifikatif yang pertama dan satu-satunya sampai saat ini. KHI adalah himpunan dari komposisi aturan formal yang menjabarkan keinginan pasal 49 UU No. 7/ 1989 tentang kewenangan absolut Pengadilan Agama saat ini. Kewenangan absolut Pengadilan Agama tersebut dihimpun dalam tiga aspek seperti komposisi KHI yang datang dalam tiga buku, maka "Hukum Kewarisan" adalah merupakan buku kedua dari himpunan ketiga komposisi tersebut.

Mengingat posisi strategis pembicaraan hukum waris dalam KHI sekarang ini, penulis ingin menyorotinya dari aspek "Asas-asas Kewarisan Dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI), dan menuangkannya dalam sebuah karya tulis, mudah-mudahan bermanfaat.

Kapasitas KHI dibanding dengan Fikih Klasik dalam Hal Kewarisan

Mengamati KHI dalam kajian hukum kewarisan dan membandingkannya dengan Fikih klasik, maka secara umum KHI itu mengandung 4 (empat) prinsip, sebagai berikut:

1. Secara umum KHI memberlakukan konsep Fikih klasik

Akumulasi hukum kewarisan yang ada dalam KHI dipandang memberlakukan hukum kewarisan Islam versi Fukaha klasik secara umum, kecuali dijumpai sedikit tambahan berupa penyempurnaan. Hal ini akan lebih jelas terlihat, bila kita mengamati kandungan KHI sejak dari pasal 171 s/d. 193. Ini terdiri dari empat BAB, yaitu BAB I Ketentuan Umum,³ BAB II Ahli Waris,⁴ BAB III Besarnya Bahagian,⁵ dan pada BAB IV mengnai 'Aul dan Rād.⁶ Karenanya, dipahami bahwa kehadiran KHI

dalam masalah waris adalah formalisasi dan justifikasi hukum waris Islam secara umum menjadi hukum waris Islam Indonesia.

2. KHI menciptakan sedikit pembaharuan

Dengan harapan agar KHI mampu menciptakan kemaslahatan bagi umat Islam Indonesia, maka para perumus KHI telah terlebih dahulu menggali adat dan nilai hukum kewarisan yang hidup di tengah masyarakat untuk ditransformasi menjadi hukum nasional dalam bentuk KHI. Misalnya; tentang adanya harta bersama suami isteri,⁷ yang berakibat terhadap hukum kewarisan, yaitu pada saat hendak pembahagian warisan maka tidaklah secara langsung semua harta yang ditinggalkan akan menjadi harta warisan, tetapi mengenai harta bersama mesti terlebih dahulu dibagi dua, dengan ketentuan separoh bahagian suami atau isteri yang masih hidup sedang yang sebahagian lagi akan menjadi harta warisan, sedang suami atau isteri yang masih hidup tersebut tetap akan memperoleh harta warisan lagi dari harta warisan orang yang telah meninggal dunia tersebut, dan ahli waris pengganti,⁸ serta perolehan anak angkat seperti telah dikemukakan pada catatan kaki no.3, 4, dan 5.

3. Memositifkan hukum waris Islam

Dengan berlakunya KHI, di mana hukum kewarisan termasuk di dalamnya, maka umat Islam mempunyai acuan yang jelas tentang fara'id, sekaligus mengikat. Bila kita mengamati kenyataan yang ada pada masa sebelumnya, masih sering dijumpai adanya perbedaan keputusan dari berbagai Pengadilan Agama yang setingkat dalam kasus yang sama. Hal ini dimungkinkan terjadi karena tidak adanya ketentuan hukum yang pasti untuk dipedomani secara nasional yang terkodifikasi dan unifikatif, tetapi ketentuan yang ada hanya berpedoman kepada Surat Edaran Biro Peradilan Agama No. B./1/1957 tanggal 18 Pebruari 1958 menentukan adanya 13 macam buku untuk dijadikan pedoman dalam memutus suatu perkara, sedang ke 13 buku itu masih dimungkinkan adanya perbedaan isi, kendatipun semuanya Syafi'iyah.

Asas-Asas Hukum Kewarisan dalam KUH Perdata (BW)

Secara umum dapat dinyatakan bahwa asas hukum kewarisan dalam KUH Perdata (BW) ada 6 (enam) macam, sebagai berikut:⁹

1. Asas individual

Asas individual adalah asas di mana yang berhak menjadi ahli waris adalah perorangan, bukan kelompok atau klan dan keluarga. Hal ini sesuai dengan maksud pasal 832 dan 852 KHUH Perdata.¹⁰

2. Asas bilateral

Asas ini berarti bahwa seseorang tidak hanya mewarisi dari pihak bapak, tetapi juga dari pihak ibu. Demikian juga saudara bagi laki-laki, dia akan mewarisi bukan hanya dari saudara laki-laki, tetapi juga dari saudara perempuan. Hal ini dapat dilihat pada pasal 850, 853, dan 856.¹¹

3. Asas penderajatan

Asas ini dimaksudkan adalah bahwa ahli waris yang derajatnya lebih dekat dengan si pewaris akan menghalangi ahli waris yang derajatnya lebih jauh. Dengan demikian dipahami bahwa selama masih ada orang yang derajatnya lebih dekat kepada pewaris maka derajat yang lebih jauh tidak mendapat harta.

Sejalan dengan hal ini ditentukan bahwa penderajatan ahli waris itu diklasifikasi kepada empat kelompok sebagai berikut:

a. Golongan pertama:

- 1) Anak-anak si pewaris, baik laki-laki maupun perempuan.
- 2) Cucu pewaris atau anak turunannya, dan anak-anak sebagai pengganti yang meninggal terlebih dahulu dari kakeknya.
- 3) Suami atau isteri pewaris. (Hal ini sesuai dengan pasal 852 BW).

b. Golongan kedua:

- 1) Ibu dan bapak.
- 2) Saudara-saudara kandung. (Hal ini sesuai dengan pasal 854-856 BW).

c. Golongan ketiga:

- 1) Kakek dan nenek dari ayah dan dari ibu.
- 2) Ayah/ibunya kakek dan nenek (buyut). (Hal ini sesuai dengan pasal 853 Jo. 859 BW).

d. Golongan keempat:

- 1) Saudara/saudari se-kakek dan buyut.
- 2) Saudara/saudari se-nenek dan buyut.¹²

Dengan adanya perderajatan tersebut maka ditetapkan bahwa orang yang pertama mendapat kesempatan untuk menjadi ahli waris adalah golongan pertama, baru kedua dan selanjutnya. Selama golongan pertama ada maka golongan kedua dan selanjutnya tidak berhak mewaris, apabila golongan pertama tidak ada barulah kesempatan mewaris tersebut berpindah kepada golongan kedua. Demikianlah selanjutnya.

4. Asas hak dan kewajiban saja yang dapat diwariskan

Hal ini mengandung pengertian bahwa hanya hak-hak dan kewajiban dalam lapangan hukum kekayaan saja yang dapat diwariskan, maksudnya adalah bahwa sesuatu yang hendak diwariskan itu mesti bisa dinilai dengan uang.

5. Asas terjadinya perwarisan itu kalau pewaris telah meninggal dunia

Asas ini dimaksudkan bahwa pada saat seseorang meninggal dunia maka ketika itu juga terjadi peralihan seluruh hak dan kewajiban orang tersebut kepada para pewarisnya. Dalam bahasa Prancis hal ini disebut dengan "*le mort saisit levif*".

6. Asas terjadinya peralihan seluruh hak dan kewajiban itu dengan sendirinya dan otomatis

Hal ini dimaksudkan bahwa terjadinya peralihan hak dan kewajiban itu bukanlah sesuatu yang mesti diusahakan, dan dapat diusahakan karena meninggalnya seseorang, tetapi dia telah terpola secara reguler. Dalam bahasa Prancis hal ini disebut dengan "*saisine*".

Memperhatikan kepada sumber keenam asas tersebut, maka secara umum hal itu dapat dibagi dua, yaitu asas nomor 1 s/d. 3 tercantum di dalam KUH Perdata yang murni dibuat oleh bangsa Indonesia sendiri sebagai penyempurnaan dari BW (*Burgerlijk Wetboek*) yang dibuat oleh pemerintah Belanda, dan asas nomor 4 s/d. 6 adalah asas yang terdapat di dalam BW yang asli buatan pemerintah Belanda. Dengan demikian keenam asas tersebut membangun suatu sistem menjadi asas hukum kewarisan dalam KUH Perdata (BW).

Asas-Asas Hukum Kewarisan dalam Hukum Islam dan KHI

Dengan menggunakan istilah "Doktrin Hukum Kewarisan Islam", A. Sukris Sarmadi mengatakan bahwa asas-asas hukum kewarisan Islam adalah sama dengan asas-asas hukum kewarisan dalam KHI. Hal ini sama

dengan apa yang dikemukakan oleh Amir Syarifuddin, dan Muhammad Daud Ali. Asas hukum kewarisan dalam hukum Islam dan KHI tersebut ada 5 (lima) macam, sebagai berikut:¹³

1. Asas *Ijbārī*

Dalam bahasa Indonesia asas *ijbārī* ini disebut dengan asas "memaksa", dan dalam bahasa Inggris disebut dengan asas "*compulsary*", maksudnya adalah bahwa asas yang ada dalam hukum kewarisan KHI itu menciptakan adanya proses peralihan harta dari orang yang telah meninggal dunia kepada ahli warisnya dengan berlaku secara sendirinya menurut ketetapan Allah. Hal ini tanpa adanya kaitan dengan kemauan pewaris, ataupun ahli warisnya. Misalnya, hal ini terlihat dari maksud pasal 187 ayat (2) KHI yang berbunyi; Sisa dari pengeluaran dimaksud di atas adalah merupakan harta yang "harus" dibagikan kepada ahli waris yang berhak, dan lain-lain. Adanya kata "harus" dalam pasal ini menunjukkan berlakunya asas *ijbārī*.

Sejalan dengan hal tersebut di atas, terlihat bahwa proses peralihan harta dalam hukum kewarisan KHI itu adalah merupakan sesuatu hal yang wajib, karenanya bagi si pewaris sebelum dia meninggal dunia, sebenarnya tidak perlu menentukan pembahagian harta yang akan ditinggalkannya, begitu pula bagi ahli waris setelah pewaris meninggal dunia tidak perlu mencari-cari alternatif lain tentang pembahagian harta warisan, atau menolak bahagiannya, atau yang lainnya. Ketentuan yang ada ini mesti diterima, tetapi apabila ada keinginan lain sesudahnya, maka terserah kepada keinginan masing-masing pemilik harta tersebut untuk dibagaimanakan, dan untuk ditaruh kemana hartanya.

2. Asas Bilateral

Asas bilateral ini disebut dengan *tweezijdig*, yaitu asas yang berlaku secara timbal balik,¹⁴ baik untuk laki-laki maupun untuk perempuan. Maksudnya adalah seseorang menerima hak atau bahagian dari harta warisan dari kedua belah pihak, baik dari kerabat laki-laki maupun kerabat perempuan. Demikian juga halnya dengan seorang yang meninggal dunia akan mewariskan hartanya terhadap ahli waris laki-laki dan ahli waris perempuan. Karenanya anak laki-laki berhak menerima harta warisan dari orang tuanya sebagaimana halnya anak perempuan juga berhak menerimanya. Juga seorang ayah yang akan mewariskan hartanya kepada anak-anaknya adalah juga seperti seorang ibu yang akan

mewariskan hartanya kepada anak-anaknya. Misalnya saja kandungan pasal 174 ayat (1) KHI di sana dinyatakan bahwa "ayah, anak laki-laki, paman, dan kakek (golongan laki-laki), juga ibu, anak perempuan, saudara perempuan, dan nenek (golongan perempuan)" adalah kelompok ahli waris karena adanya hubungan darah yang sama-sama mewarisi. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa tidak ada diskriminasi *gender* dalam hukum kewarisan KHI.¹⁵

3. Asas individual

Asas individual yang dimaksud di sini adalah bahwa harta warisan itu akan dibagi-bagikan kepada ahli waris secara perorangan untuk dimiliki masing-masing ahli waris tersebut secara mutlak. Hal ini dapat dilihat dari maksud pasal 176 s/d. 180 KHI yang berbicara mengenai penentuan besarnya perolehan tiap ahli waris. Khusus untuk ahli waris yang belum dewasa atau orang yang berada di bawah pengampuan maka untuk memelihara harta tersebut sampai si anak tadi dewasa atau mampu bertindak terhadap hartanya diangkatlah wali yang diberi amanah dan tanggung jawab. Dengan demikian hak perorangan tersebut akan tetap terpelihara.

4. Asas keadilan berimbang

Asas keadilan berimbang ini maksudnya adalah seseorang akan memperoleh hak dalam harta kewarisan seimbang dengan keperluannya. Mengenai hal ini akan dapat kita lihat dari maksud pasal 176 s/d. 191 KHI tentang besarnya perolehan masing-masing ahli waris, juga pasal 192 dan 193 KHI tentang "aul" dan "rad". Dalam hal ini, bila harta yang tersedia lebih sedikit dari jumlah perolehan yang diperlukan ahli waris, maka harta akan diambil dari bahagian masing-masing ahli waris dengan cara yang berimbang sesuai dengan perolehan mereka yang semestinya (cara ini disebut dengan 'aul'). Hal ini akan sama dengan ketentuan bila harta yang tersedia lebih banyak dari perolehan keseluruhan ahli waris, dengan pengertian semua ahli waris sudah mengambil bahagiannya masing-masing, namun harta warisan masih tersisa, maka caranya harta tersebut akan dikembalikan kepada seluruh ahli waris dengan cara yang berimbang dibanding dengan perolehan mereka masing-masing. Demikian juga halnya dengan ketentuan pasal 185 KHI tentang ahli waris pengganti (*plaatsvervulling*), di mana dengan mengacu kepada asas ini akan terasa tidak adil bila seorang cucu yang secara kebetulan ayahnya

terlebih dahulu meninggal dunia dari kakeknya dan pamannya, kehidupannya serba susah dan terlunta-lunta lantas tidak diberikan pula harta warisan dari kakeknya pada saat kakeknya tersebut meninggal dunia.¹⁶

5. Asas kewarisan terjadi hanya kalau ada yang meninggal dunia

Ketentuan kewarisan dalam KHI hanya akan terjadi kalau pewaris benar-benar telah meninggal dunia, dan ahli waris benar-benar hidup pada saat meninggalnya pewaris tersebut. Mengenai meninggalnya pewaris tersebut, dalam hal ini ada dua macam, yaitu:

- a. Meninggal secara hakiki; yaitu secara hakikat dapat dipersaksikan bahwa pewaris benar-benar telah meninggal dunia.
- b. Meninggal secara *hukmī*; yaitu sebenarnya pewaris yang dinyatakan meninggal itu tidak dapat disaksikan kematiannya, tetapi karena dugaan kuat tentang hal itu telah terjadi maka supaya para ahli waris tidak ternanti-nanti dalam ketidak pastian hukum kewarisan dan pemilikan harta, mereka dapat meminta ke Pengadilan Agama untuk menetapkan matinya pewaris secara *hukmī*. Hal ini bisa terjadi karena lamanya pewaris tidak pulang, misalnya seorang nelayan yang baisanya pulang melaut pada setiap harinya, tetapi pada suatu ketika dia tidak pulang, sampai pada masa yang lama sekali (mungkin dapat dikatakan 15 tahun), sehingga menurut dugaan orang kebanyakan bahwa dia telah karam di laut pada saat menangkap ikan tersebut, sedang tentang dugaan bahwa dia itu adalah kesasar, dan masih hidup, sehingga dia bakal pulang lagi sudah tidak ada sama sekali. Untuk mencapai kepastian hukum seperti ini maka Pengadilan dapat memberikan keputusannya. Hal ini sejalan dengan maksud pasal 171 KHI. Dengan demikian persoalan kematian dalam Islam adalah menjadi suatu hal yang sangat menentukan dan akan menciptakan hukum baru, bahkan menjadi kajian yang strategis dalam kaitannya dengan penetapan rentetan hukum berikutnya.

Bila kita memperhatikan perbandingan asas-asas hukum kewarisan menurut KUH Perdata (BW), hukum Islam versi fukaha klasik, dan KHI maka dapat dinyatakan bahwa hal ini saling melengkapi, maksudnya adanya aspek persamaan yang dominan dalam ketiga aturan hukum tersebut, meskipun terdapat sedikit perbedaan. Dalam KUH Perdata (BW) terdapat empat asas yang dipandang sama dengan apa yang ada dalam

fukaha klasik dan KHI, sedang dua asas yang ada dalam KUH Perdata (BW) tidak dimuat di dalam asas-asas kewarisan menurut fukaha klasik dan KHI, sebaliknya satu asas yang dikemukakan oleh fukaha klasik dan KHI ternyata juga tidak dimuat KUH Perdata sama sekali. Dengan demikian, di samping ditemukan banyak kesesuaian juga terdapat perbedaan pada pihak masing-masing.

Keempat asas yang dipahami sama tersebut adalah asas yang tercantum pada nomor 1, 2, 5, dan 6 KUH Perdata adalah sama dengan asas nomor 1, 2, 3, dan 5 pada asas yang dinyatakan oleh fukaha klasik dan KHI. Asas yang tertuang pada nomor 1 dan nomor 2 KUH Perdata menggunakan istilah asas individual dan bilateral, ternyata pada hukum Islam versi fukaha klasik dan KHI juga menggunakan istilah itu, hanya saja diletakkan pada nomor 3, dan 4, karenanya kedua asas itu dipahami persis sama. Selanjutnya asas nomor 5 dalam KUH Perdata sama dengan asas nomor 5 dalam hukum Islam versi fukaha klasik dan KHI, yaitu perwarisan terjadi kalau telah ada yang meninggal dunia, hanya saja sedikit perbedaan redaksi, namun tetap dengan ide yang sama. Kemudian asas nomor 6 dalam KUH Perdata (BW) adalah sama dengan asas nomor 1 dalam hukum Islam versi fukaha klasik dan KHI, hanya saja fukaha klasik dan KHI memberi gelar dengan asas *ijbari*, sedang KUH Perdata tidak memberi gelar (simbol) tetapi langsung memberikan penjelasan dengan asas itu. Dengan demikian terlihat bahwa keempat asas ini adalah mempunyai persamaan ide.

Pada sisi lain terlihat adanya perbedaan asas yang dikemukakan ketiga aturan hukum tersebut, yaitu KUH Perdata menyebutkan asas penderajatan seperti terlihat pada nomor 3, dan asas hak dan kewajiban saja yang dapat diwariskan seperti terlihat pada asas nomor 4, sedang hukum Islam versi fukaha klasik dan KHI tidak menjadikannya sebagai asas sama sekali. Dengan demikian terlihat bahwa hal inilah yang membedakan asas kewarisan dalam KUH Perdata dibanding dengan hukum Islam versi fukaha klasik dan KHI tersebut.

Dengan mengamati perbedaan ini maka penulis dapat menganalisis sebagai berikut:

Pertama; mengenai asas nomor 3 tentang penderajatan dalam KUH Perdata tidak dijadikan asas dalam hukum Islam versi fukaha klasik dan KHI. Hal ini memang benar, karena hukum Islam secara umum tidak mengenal penderajatan seperti yang tercantum di dalam KUH Perdata (BW),

memang dikenal adanya ukuran kedekatan seseorang kepada pewaris yang sangat penting artinya untuk mengetahui siapa sebenarnya orang yang berhak mewarisi dan yang terdinding karena masih ada yang lebih dekat, tetapi ukuran kedekatan tersebut benar-benar tidak sama. Hukum Islam secara umum tidak mengenal pengelompokan ahli waris dalam menentukan seseorang terdinding, tetapi sifatnya personal, karenanya seseorang akan bisa melindungi orang lain untuk mewarisi karena dia lebih dekat kepada si mayit, bukan karena kelompok pertama masih ada lantas kelompok kedua tidak mewarisi sama sekali, dan seterusnya. Kemudian dalam hukum Islam secara umum memang ada kelompok orang yang dipahami paling dekat dengan pewaris, di mana mereka inilah orang yang ditentukan sebagai ahli waris yang tidak pernah terdinding sama sekali, yaitu suami, isteri, anak laki-laki dan perempuan, serta ayah dan ibu, karena mereka ini tidak diketahui siapa yang terlebih dekat kepada si pewaris seperti tercermin dalam Q.S. Al-Nisā'/4: 11 yang berbunyi:

... tentang orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Dengan mengamati hal ini ternyata tetap berbeda dari ketentuan KUH Perdata, karena dalam KUH Perdata kedudukan ayah dan ibu itu ditempatkan pada derajat kedua yang mempunyai kedudukan sama dengan saudara, karenanya selama suami atau isteri, anak dan cucu sampai ke bawah masih ada maka ayah dan ibu itu tetap dinyatakan tidak mewarisi.

Kedua; mengenai asas nomor 4 yaitu tentang asas hak dan kewajiban saja yang dapat diwariskan. Sepanjang pengamatan penulis, bahwa hukum Islam secara umum hanya mengenal pewarisan hak saja, sedang untuk pewarisan kewajiban tidak dikenal sama sekali. Kewajiban seseorang dalam hukum Islam itu mesti ditunaikannya sendiri, bila dia tidak menunaikannya sampai dia meninggal dunia maka berdosa dia, sedang para ahli warisnya tidak dibebani sama sekali. Berbeda halnya jikalau para ahli waris atas kesadaran sendiri berkeinginan hendak menyelesaikan kewajiban si mayit, maka hal ini tidak termasuk di dalamnya, karena hal ini sifatnya kerelaan, bukan kewajiban. Dengan demikian penyebutan pewarisan kewajiban dalam KUH Perdata memang benar-benar berbeda dengan apa yang dijumpai di dalam hukum Islam secara umum.

Terakhir asas nomor 4 pada fukaha klasik dan KHI yaitu asas keadilan berimbang ternyata secara redaksional tidak ditemukan di dalam KUH Perdata sama sekali. Dengan mengamati hal ini, penulis memahami bahwa meskipun KUH Perdata tidak mengenalnya secara redaksi namun secara ide hal ini tetap ditemukan padanya, hanya saja suatu hal yang terlebih penting untuk diketahui adalah tentang ukuran keadilan dan berimbang tersebut jelas tidak sama di antara keduanya, misalnya saja fukaha klasik dan KHI memberikan bahagian 2 banding 1 antara anak laki-laki dengan perempuan¹⁷ akan berbeda dengan ketentuan yang diatur oleh KUH Perdata yang menetapkan 1 berbanding 1, yang dalam bahasa Belanda disebut dengan istilah *zonder onderscheid van kunne of eerstegeboorte* (maksudnya tanpa membedakan apakah anak-anak itu sama sekali).¹⁸

Penutup

Hukum kewarisan dalam KHI hampir sama dengan hukum *faraid* ala fukaha klasik, kecuali dalam beberapa hal terlihat KHI mengemban ide pembaharuan demi terpenuhinya tuntutan hukum fikih Indonesia dalam kondisi kekinian dan ke-Indonesiaannya.

Asas hukum kewarisan yang terkandung dalam KHI, dipahami sama dengan asas hukum yang ada dalam *faraid* ala fukaha klasik, yaitu ada lima macam: 1). Asas *ijbari*, 2). Asas bilateral, 3). Asas individual, 4). Asas keadilan berimbang, 5. Asas kewarisan terjadi hanya kalau ada yang meninggal dunia.

Apabila dibanding asas hukum kewarisan dalam KUH Perdata dengan fukaha klasik dan KHI maka terlihat bahwa asas hukum kewarisan dalam fukaha klasik dan KHI mempunyai persamaan yang dominan, di samping adanya perbedaan. Persamaan tersebut terlihat bahwa empat asas yang ada dalam hukum kewarisan fukaha klasik dan KHI adalah sama dengan apa yang ada dalam KUH Perdata, hal tersebut adalah asas *ijbari*, asas bilateral, asas individual, dan asas perwarisan hanya terjadi kalau sudah ada yang meninggal dunia. Kemudian dua asas yang dinyatakan dalam KUH Perdata ternyata tidak ditemukan di dalam fikih klasik dan KHI, yaitu asas penderajatan dan asas hak dan kewajiban saja yang dapat diwariskan. Sebaliknya satu asas yang dinyatakan di dalam fikih klasik dan KHI juga tidak ditemukan dalam KUH Perdata kendatipun kemungkinan idenya tetap ada,, yaitu asas keadilan berimbang.[1]

Catatan :

¹Pengadilan Agama (PA) yang tidak berwenang menangani kasus waris tersebut adalah PA yang ada di selain daerah Jawa Madura dan sebahagian Kalimantan Selatan dan Timur, sedang PA yang ada pada 4 (empat) tempat tersebut adalah berwenang terhadapnya. Hal ini diatur di dalam pasal 4 PP No.45/ 1957, dan pasal 2 (a) ayat 1 Stb. Stb. 1882 No. 152 Jo. Stb. 1937 No. 116 & 610, dan pasal 3 ayat (1) Stb. 1937 No. 638 & 639., M. Djamil Latif, *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia*, Cet. Ke-1, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 15-32., Juga, Departemen Agama RI., *Kompilasi Perundang-undangan Badan Peradilan*, (Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Departemen Agama, 1980/ 1981), hlm. 6-12., Juga, Hasbullah Bakry, *Kumpulan Lengkap Undang-Undang dan Peraturan Perkawinan di Indonesia*, Cet. Ke-5, (Jakarta: Djambatan, 1985), hlm. 291, 263, dan 277., Dan lain-lain.

²Berbeda halnya dengan kewenangan PA terhadap waris yang ada sekarang ini, PA telah mandiri menangani kasus waris umat islam, PA bukan hanya berwenang terhadap dua hal tersebut di atas, tetapi juga terhadap dua hal lain yang pada mulanya tidak dimiliki, yaitu menentukan harta waris, dan melakukan pembahagian terhadap harta waris. Selanjutnya PA ditentukan telah mampu mengeksekusi keputusannya sendiri, bahkan termasuk melakukan penyitaan, karena PA telah dilengkapi dengan juru sita, dan perangkat pendukungnya. Lihat, Penjelasan Umum UU No.7/ 1989 poin 2 alinea ke 4, pasal 49 ayat (3), dan pasal 38 – 42 UU No. 7/ 1989., Pagar, *Himpunan Peraturan Perundang Undangan Peradilan Agama di Indonesia*, Cet. Ke-1, (Medan: IAIN Press, 1995), hlm. 273, 256, 253 – 254.

³Dalam ketentuan umum hanya ada satu hal baru, yaitu munculnya istilah “anak angkat”. Anak angkat di sini tetap ditempatkan bukan sebagai ahli waris sama dengan pendapat Fukaha klasik, namun KHI memodifikasinya menjadi seorang yang mesti mendapat harta dengan cara “*wasiat wajibah*”, dengan ketentuan bahwa perolehan anak angkat tersebut tidak boleh lebih dari sepertiga bahagian. Dengan demikian anak angkat pasti memperoleh harta, baik dalam keadaan ada wasiat atau pun tidak., Lihat pasal 171 dan 209 KHI, *ibid.*, hlm. 530, dan 539.

⁴Dalam BAB II tentang Ahli Waris juga dipahami hanya ada satu hal baru, yaitu tentang hal yang menghalangi seseorang untuk memperoleh harta warisan (*mawani' al-irs*). Fikih klasik hanya menentukan tiga macam, yaitu; hamba, membunuh, dan berbeda agama, sedang dalam KHI, tidak mencantumkan hamba (mungkin karena hamba ini sudah tidak ada lagi), dan tetap mencantumkan membunuh dan berbeda agama, kemudian ditambah dengan; mencoba membunuh, menganiaya berat pewaris, dan memfitnah pewaris dengan suatu tindak pidana yang diancam hukuman lima tahun penjara atau yang lebih berat dari padanya., Hal ini sejalan dengan maksud pasal 172, dan 173 KHI., *ibid.*, hlm. 531., dan bandingkan dengan Q.S. al-Nisa' ayat 11, 12, 176, dan yang lainnya.

⁵Mengenai besarnya bahagian para ahli waris dalam KHI sama dengan ketentuan Fikih klasik, misalnya penentuan besarnya bahagian anak laki-laki adalah dua kali bahagian anak perempuan tetap tidak diperbaharui, padahal oleh M. Yahya Harahap dikatakan bahwa lontaran pendapat yang dikemukakan oleh Munawir Sjadzali tentang persamaan bahagian anak laki-laki dengan anak perempuan telah sengaja ditampilkannya pada saat menjelang adanya rapat panitia perumus KHI, dengan harapan bahwa akan terlihat bagaimana persepsi masyarakat akan hal ini, sehingga akan ada kajian sebelumnya, dan menjadi bahan perbandingan bagi mereka dalam merumuskan KHI tersebut., Munawir Sjadzali, dkk., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Cet. Ke-1, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 125., Selanjutnya KHI menciptakan sesuatu yang baru, yaitu tentang adanya Ahli Waris Pengganti (*Plaatsvervulling*). Ini dapat digambarkan dengan cucu memperoleh warisan dari kakeknya untuk menggantikan kedudukan ayahnya, karena ayahnya telah terlebih dahulu meninggal dunia, kendatipun saudara ayahnya masih ada. Mengenai bahagian cucu yang menggantikan kedudukan ayahnya ini akan memperoleh bahagian sebesar bahagian ayahnya yang telah meninggal dunia tersebut dengan ketentuan tidak boleh lebih besar dari bahagian orang yang sederajat dengan ayahnya tersebut., lihat pasal 185 KHI, Pagar, *op. cit.*, hlm. 533.

⁶Mengenai ketentuan 'aul dan dalam KHI tersebut adalah sama dengan Fikih klasik. Hal ini sesuai dengan maksud *rād* pasal 192, dan 193 KHI, *ibid.*, hlm. 535.

⁷Dalam seminar nasional yang diadakan di Cisarua-Bogor yang diselenggarakan pada tanggal 5 s/d. 8 April 1982, Ibrahim Hoesin mengatakan dalam makalahnya bahwa "harta bersama" dapat diterima di Indonesia ini, karena hal ini telah menjadi adat. Alasannya adalah Qaidah Fikih yang berbunyi "*al-Ādat al-muhakkamah*". Hal ini didukung oleh Marsekan Fatawi., Lihat, Ditbinpera Departemen Agama RI., *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam*, (Jakarta: Ditbinpera Departemen Agama RI., 1982), hlm. 55., Selanjutnya, Ismail Muhammad Syah mengatakan bahwa "harta bersama" yang ada di Indonesia ini sejalan dengan hukum Islam. Alasannya adalah bahwa hal ini sama dengan istilah "*syirkah abdān mufawadhoh*" yang ada dalam Fikh Klasik., Lihat, Ismail Muhammad Syah, *Pencaharian Bersama Suami Isteri di Aceh Ditinjau dari Sudut Undang Undang Perkawinan Tahun 1974 dan Hukum Islam*, (Medan: Fakultas Hukum USU, 1984), hlm. 298., Selanjutnya, Jauh sebelum KHI dan Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 lahir, Arsyad al-Banjari, Pengarang Kitab *Sabil al-Muhtadīn* telah memberlakukan harta bersama tersebut., Dalam tulisan, Rahmad Djatmika, dkk., *Perkembangan Ilmu Fikih di dunia Islam*, (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI., 1986), hlm. 3., Dan lain-lain.

⁸Bila kita mengambil pendapat Hazairin, maka kewarisan ahli waris pengganti ini menurutnya adalah islami, karena dia secara langsung mengambil dalil al-Qur'an (*istidlāl*) dari Q.S. al-Nisa' ayat 33 yang berbunyi;

وَكُلٌّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ

(Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya) dalam tafsiran Departemen Agama RI., Berbeda halnya dengan Hazairin, dia mengartikan *mawali* itu dengan ahli waris pengganti. Yang akan memperoleh warisan dari orang tua dan karib kerabatnya., untuk lebih jauh hal ini dapat dilihat dalam, Pagar, dengan judul Ahli waris pengganti (Suatu Tinjauan Terhadap Kompilasi Hukum Islam, pada IAIN SU, *Miqot*, No. 86, IAIN Press, 1995, hlm. 38., Juga, Departemen Agama RI., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*, (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), hlm. 122.

⁹M. Idris Ramulyo, *Perbandingan Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dengan Kewarisan Menurut Kitab Undang Undang Hukum Perdata (BW)*, Cet.-1, (Jakarta: Sinar Grafika, 1994), hlm. 119-121., Juga, pengarang yang sama dalam, *Hukum Kewarisan Perdata Barat (Burgerlijk Wetboek)*, Cet. Ke-2, (Jakarta: Sinar Grafika), hlm. 46-47., Juga dalam, R. Wirjono Prodjodikoro, *Hukum warisan di Indonesia*, Cet. Ke-7, (Bandung: Sumur, 1993), hlm. 67-68.

¹⁰Sebagai contoh dikemukakan redaksi pasal 832 sebagai berikut; "Menurut Undang-Undang yang berhak untuk menjadi ahli waris ialah para keluarga sedarah, baik sah maupun luar kawin dari si suami atau isteri yang hidup terlama, semua menurut peraturan tertera di bawah ini..." Di dalam redaksi pasal itu dengan jelas terlihat penyebutan suami, atau isteri, ini menggambarkan adanya aspek individualitas perwarisan, sedang untuk penyebutan para keluarga sedarah di sini dimaksudkan adalah setiap pribadi-pribadi dari keluarga sedarah tersebut. Karenanya yang ditampilkan dalam hal ini adalah personalitinya masing-masing., R. Subekti, R. Tjitrosudibio, *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Burgerlijk Wetboek*, Cet. Ke-20, (Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1986), hlm. 207.

¹¹sebagai contoh dikemukakan redaksi pasal 850 yang berbunyi sebagai berikut; "Dengan tak mengurangi ketentuan-ketentuan dalam pasal 854, 855, dan 859, tiap-tiap warisan yang mana, baik seluruhnya maupun untuk sebagian, terbuka atas kebahagiaan para keluarga sedarah dalam garis lurus ke atas, atau dalam garis menyimpang harus dibelah menjadi dua bagian yang sama, bagian-bagian yang mana yang satu adalah untuk sekalian adalah untuk sanak saudara dalam garis si bapak, dan yang lain untuk sanak saudara dalam garis si ibu.". Redaksi ini memberikan ketegasan bahwa perwarisan itu berlaku dengan tanpa membedakan jenis kelamin., *ibid.*, hlm. 210-211.

¹²A. Sukris Sarmadi, *Transendendi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*, Cet. Ke-1, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 50-51.

¹³*Ibid.*, hlm. 19-20., Juga, Amir Syarifudin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), hlm. 18., Juga, Ditbinpera Departemen Agama RI., *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum*

Islam, No.9 Thn. 1994, (Jakarta: Ditinper Departemen Agama RI., 1984), hlm. 10-14., Juga, Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama*, Cet.ke-1, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997, hlm. 119-136.

¹⁴Yan Pramadya Puspā, *Kamus Hukum Edisi Lengkap*, (Semarang: Aneka Ilmu, 1977), hlm. 176.

¹⁵Hazairin dipandang sebagai orang yang pertama di Indonesia ini yang mengemukakan bahwa Hukum Perkawinan dan Hukum Kewarisan dalam al-Qur'an mengandung asas *bilateral*. Hal ini pertama sekali dikemukakannya pada kuliah umumnya di aula Universitas Indonesia ketika memperingati Hari Ulang Tahun Perguruan Tinggi Islam Jakarta (sekarang Universitas Islam Jakarta) pada tanggal 17 Nopember 1957., Ditinper Departemen Agama RI., *Mimbar hukum* ..., *loc. cit.*, Bandingkan dengan, Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut al-Qur'an*, (Jakarta: Tintamas, t.t.)

¹⁶Hal ini sejalan dengan tulisan M.Yahya Harahap, "Transformasi Materi Kompilasi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam", dalam Ditinper Departemen Agama RI., *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum Islam*, No.5, Thn. 3, (Jakarta: Ditinper Departemen Agama RI., 1992), hlm.55.

¹⁷Q.S. Al-Nisā'/4: 11: Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu: bahagian seorang anak laki-laki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan), Departemen Agama RI., Al-Qur'an..., *loc. cit.*

¹⁸R. Wirjono Prodjodikoro, *loc. cit.*

Pembentukan dan Perkembangan Awal Tarekat di Indonesia

Hasan Asari

Masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia terkait erat dengan tasawuf. Peranan para sufi dalam dakwah Islam di Indonesia telah menyita perhatian banyak ahli dan melahirkan beragam pendapat yang secara kumulatif menegaskan signifikansi peranan tersebut. Bukti paling sederhana dari signifikansi ini adalah kenyataan bahwa hampir semua ulama terkemuka periode awal Islam di Indonesia—Hamzah Fans-ri, Syams al-Dīn al-S-matrānī, N-r al-Dīn al-Ranīrī, 'Abd al-Ra'-f al-Sinkīlī, Muḥammad Y-suf al-Maqassari, dan lain-lain—adalah para sufi. Konsekuensinya, tasawuf menjadi salah satu tradisi intelektual yang berkembang pesat di Indonesia sejak masa awal. Masih pada penghujung abad ke-16 dan paroh pertama abad ke-17, Hamzah Fans-ri (w. sekitar 1590) dan Al-S-matrānī (w. 1630) telah mengembangkan pemikiran tasawuf falsafi yang berpengaruh luas di Indonesia. Pada fase-fase berikutnya tasawuf berkembang terus dan membentuk tarekat-tarekat yang memungkinkannya berperan lebih mengakar, massal, dan terorganisasi.

Artikel ini akan menguraikan penyebaran tarekat di Indonesia, melihat bagaimana tarekat mengalami transformasi menjadi organisasi-organisasi dan bagaimana transformasi ini relevan terhadap dinamika sejarah intelektual dan sosial-politik Islam di Indonesia.

Tasawuf dan Tarekat

Secara sederhana, tasawuf bisa disebut sebagai upaya *taqarrub* kepada Tuhan dengan terutama menggunakan intuisi dan daya-daya emosional spiritual yang dimiliki manusia. Pada periode yang paling awal, upaya semacam ini terutama ditempuh oleh mereka yang kemudian dikenal sebagai para *zuhhād*.¹ Serangkaian pemikiran kemudian tumbuh di seputar kecenderungan ini.² Yang paling relevan dalam pembahasan saat ini adalah pemunculan tarekat (*ṭarīqah*, literal: jalan, metode), yaitu rumusan doktrin, metode dan teknik-teknik tertentu yang diyakini bisa membawa pada pencapaian sasaran tasawuf. Rangkain pencapaian ini biasanya melibatkan proses panjang meniti *maqāmāt* dan *aḥwāl*.³ Dalam artian ini—yakni sebagai doktrin dan metode—tarekat sudah mulai kelihatan pada penghujung abad ke-3/9. Tujuan utama perumusan doktrin dan metode ini adalah standardisasi, pengendalian,⁴ dan pewarisan.⁵ Jadi dengan mengikuti satu tarekat, maka seseorang memiliki basis ajaran sekaligus ‘panduan’ teknis pengamalan ajaran tersebut.

Pada tahapan selanjutnya, tarekat mengalami perkembangan pemaknaan. Sebagai sebuah metode, tarekat bisa dianut dan diamalkan secara individual, dan inilah yang nampaknya terjadi pada masa-masa awal hingga kira-kira abad ke-5/11. Tetapi dengan bertambahnya jumlah orang yang mengikuti metode (tarekat) tertentu, maka secara perlahan terjadilah transformasi tarekat dari semata metode menjadi organisasi, sepanjang abad ke-6/12 dan sesudahnya.⁶ Trimmingham menyimpulkan evolusi tarekat hingga menjadi organisasi, dengan membaginya ke dalam tiga tahapan:⁷

Tahapan *pertama*, ketika tasawuf masih sangat sederhana. Para guru dan murid hidup sebagaimana orang biasa dengan beberapa aturan yang juga sederhana, hingga kemudian munculnya fenomena pemondokan sufi yang disebut dengan *khānqāh*. Tahapan *kedua*, adalah ketika pengajaran yang berkesinambungan sudah membentuk *silsilah-ṭarīqah*.⁸ Ajaran dan metode-metode kolektif yang mulai ditransmisikan secara teratur membentuk tarekat yang terorganisasi dengan tradisi yang mulai membaku. Tahap kedua ini berlangsung sekitar abad ke-6/12 hingga penghujung abad ke-8/14. Tahapan *ketiga*, sejak abad ke-9/15 adalah ketika tasawuf yang terorganisasi menjadi gerakan massal membentuk aliran-aliran dan sub-sub kelompok (*tā’ifah*). Pada tahapan ini fenomena pengkultusan wali-wali sufi menjadi sangat menonjol.⁹

Tarekat di Indonesia

Dalam konteks perkembangan tarekat sebagaimana disebut di atas, Islam mengalami penyebaran besar-besaran di Indonesia setelah tarekat mencapai fase ketiga dari perkembangannya. Akhir abad ke-16 hingga paroh pertama abad ke-17 biasanya dianggap sebagai era yang sangat penting dalam pembentukan tradisi tasawuf di Indonesia. Dua tokoh utama, Hamzah Fans-ri (w. + 1590) dan muridnya Syams al-Dīn al-S-matrānī (w. 1630) merupakan tokoh dominan era ini. Hamzah Fans-ri biasa dianggap sebagai pelopor sastra sufi Melayu, sebab sebelumnya dunia Melayu tidak mengenal karya-karya sufi yang bisa disebut sebagai karya Melayu asli.¹⁰

Puisi-puisi mistis karya Hamzah Fans-ri indikatif terhadap afliasinya kepada sebuah tarekat. Tetapi kelihatannya hal ini tidak didukung oleh bukti langsung, sehingga tidak mungkin menghasilkan kesimpulan final. Bahkan Bruinessen, seorang otoritas kajian tasawuf di Indonesia, tetap tidak konklusif tentang hal ini. Sementara ia memastikan penyebaran ilmu (ajaran?) ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī ke Indonesia dan sempat menempatkan Hamzah Fans-ri sebagai “orang Indonesia pertama yang kita ketahui secara pasti menganut tarekat Qadiriyyah,”¹¹ Bruinessen juga bertanya: “Apa sebetulnya ‘ilmu Abdul Qadir Jilani’ yang diajarkan di Aceh dan Jawa? Apakah kita boleh mengidentifikannya dengan tarekat Qadiriyyah, ataukah ilmu yang dimaksudkan hanya sejenis ilmu kekebalan?”¹² Pertanyaan itu sendiri kelihatannya tidak dijawab dengan pasti, dan dengan demikian menimbulkan keraguan kita terhadap ungkapannya yang pertama.

Ajaran tasawuf yang paling menonjol dari Hamzah Fans-ri dan Syams al-Dīn al-S-matrānī berporos pada pemikiran *waḥdat al-wujūd/wuj-diyyah* yang kemudian dielaborasi dalam konsepsi martabat tujuh yang ekspresi finalnya dapat dilihat dalam *Kitāb al-Ḥarakāt* karya al-Sumatrānī.¹³ Dari sudut pemikiran, martabat tujuh agaknya bersumber dari kitab *Tuḥfat al-Mursalah ilā R-h al-Nabī* yang merupakan karya Muḥammad Fadhl Allāh al-Burhanpurī dari India. Al-Burhanpurī sendiri bisa disebut sekedar menyederhanakan ajaran *al-insān al-kāmil* dari sufi ‘Abd al-Karīm Al-Jīlī (w. 1408), yang pada gilirannya adalah merupakan penafsiran atas pemikiran-pemikiran Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī (w. 1240).

Meskipun ajaran martabat tujuh tidak diperkenalkan sebagai tarekat dan elaborasinya sangat berwarna mistiko-filosofis, martabat dan

tingkatan-tingkatan tersebut bisa melahirkan kesan yang mirip dengan tahapan-tahapan yang umum terdapat pada tarekat. Hal yang sama juga benar tentang karya Syams al-Dīn al-Sumatranī yang lain yaitu *Tanbīh al-Tullāb fī Ma'rifat Malik al-Wahhāb* yang antara lain berisi petunjuk pelaksanaan zikir. Di sini diperkenalkan berbagai jenis dan tingkatan zikir dalam format yang tidak jauh berbeda dengan apa yang terdapat dalam tarekat-tarekat.¹⁴

Sementara Al-Burhānpurī diketahui sebagai penganut tarekat Syattariyah, karya-karya Syams al-Dīn al-S-matrānī tidak memberi petunjuk apakah ia menganut tarekat ini, atau tarekat yang lainnya. Tetapi menarik untuk dicatat Syattariyah menjadi sangat populer di kalangan orang Indonesia yang kembali dari Arabia, tidak lama setelah wafatnya Syams al-Dīn al-Sumatranī.¹⁵ Tanpa adanya petunjuk tentang hubungan antara Syams al-Dīn al-S-matrānī dengan tarekat, maka alur argumentasi ini tidak mungkin diselesaikan, paling tidak untuk sementara. Yang bisa dinyatakan adalah bahwa tarekat Syattariyah menjadi populer, meskipun tidak diketahui pasti hubungannya dengan Syams al-Dīn al-S-matrānī.

Penomena lain yang menonjol dalam perbincangan tarekat di Indonesia adalah adanya reaksi negatif terhadap ajaran-ajaran Ḥamzah Fans-ri dan Syams al-Dīn al-S-matrānī. Reaksi ini dipersonifikasikan oleh N-r al-Dīn al-Ranīrī (w. 1666) yang menjadi sangat populer terutama karena kontroversinya dengan murid-murid Syams al-Dīn al-Sumatranī. N-r al-Dīn al-Ranīrī menuduh mereka sebagai penganut panteisme yang sesat. Begitupun, analisis terhadap ajaran-ajarannya menunjukkan bahwa N-r al-Dīn al-Ranīrī sendiri menganut faham *waḥdat al-wuj-d* dalam versi yang lebih moderat.¹⁶ Ia menganut tarekat Rifa'iyah melalui silsilah dari Gujarat, kampung halamannya. Meskipun tidak terlalu jelas hubungannya dengan N-r al-Dīn al-Ranīrī, tetapi tarekat ini masih meluas di Aceh hingga abad ke-19.¹⁷ Tidak tertutup kemungkinan (malah kemungkinannya lebih besar) bahwa keberadaan tarekat ini adalah hasil penyebaran pada masa sesudah N-r al-Dīn al-Ranīrī. Dari aspek jalur transmisi, hingga N-r al-Dīn al-Ranīrī, tarekat masuk ke Indonesia dari Timur Tengah via India. Pada era selanjutnya, jalur transmisi yang dominan adalah para ulama Jawi yang ada di Hijaz.¹⁸

Tarekat lain yang juga menyebar di Indonesia pada abad ke-17 adalah Tarekat Syattariyah. Penyebaran tarekat ini terutama dimotori oleh 'Abd Ra'-f al-Sinkilī (w. 1693) yang tinggal di Aceh setelah menuntut

ilmu hampir dua dasawarsa di Hijaz, di mana ia berguru kepada sejumlah syaikh—yang paling terkenal adalah Al-Qusyasyī dan Al-Kurānī. Al-Sinkilī sendiri dikirim ke Indonesia sebagai khalifah Syattariyah, walaupun ia terkenal sebagai penganut banyak tarekat lainnya.¹⁹ Dari Aceh, murid-murid Al-Sinkilī menyebarkan tarekat ini terutama ke Minangkabau dan Jawa Barat. Di Minangkabau, kemudian, berdiri sejumlah surau yang berperan sebagai pusat pengembangan dan penyebaran tarekat tersebut.²⁰ Di daerah ini terkenal salah seorang murid Al-Sinkilī, yaitu Syaikh Burhanuddin, yang dicatat berperan besar menyebarkan tarekat Syattariyah.²¹ Tarekat ini juga menyebar ke Sulawesi berkat peranan Syaikh Y-suf al-Maqassari (1626-1699) dari Kerajaan Islam Gowa. Perantauannya menuntut ilmu mencakup Aceh dan Hijaz di mana ia belajar beberapa tarekat, seperti Qadiriyyah, Syattariyah, Naqsyabandiyah dan Khalwatiyyah. Kelihatannya ia menyebarkan Syattariyah yang telah ia kombinasikan dengan tarekat-tarekat lain, terutama Qadiriyyah, dan kemudian juga dengan Naqsyabandiyah.²²

Karena tidak suka dengan penjajahan Belanda, Y-suf al-Maqassari memutuskan untuk hijrah ke Kerajaan Banten di mana karirnya sebagai seorang intelektual cukup sukses, hingga ia mencapai kedudukan sebagai penasihat raja. Setelah di Banten, kelihatannya Yusuf al-Maqassari lebih banyak menyebarluaskan tarekat Naqsyabandiyah, terutama sekali melalui pengaruh karyanya, *Al-Risālah al-Naqsyabandiyyah*. Berkat syaikh ini Naqsyabandiyah sudah sangat terkenal di Banten dan bahkan berfungsi sebagai sumber legitimasi raja Banten pada paruh kedua abad ke-17.²³ Pada abad-abad berikutnya tarekat ini terus berkembang mencapai hampir seluruh penjuru tanah air. Bruinessen menyimpulkan penyebaran Naqsyabandiyah di Indonesia dalam ungkapan berikut:

... tarekat Naqsyabandiyah mula-mula muncul di Indonesia dalam paruh kedua abad ketujuh belas dan orang pertama yang diketahui mengamalkan tarekat itu adalah Syaikh Yusuf Makassar. Sejak masa Syaikh Yusuf, di Sulawesi Selatan tampaknya tarekat ini telah diamalkan orang walaupun mungkin hanya oleh sebagian kecil penduduk. Di Banten, tarekat ini diperkenalkan kurang lebih bersamaan waktunya, dan tampaknya mendapat tempat terhormat di kalangan terpelajar. Seorang guru dari Banten menyebarkan tarekat ini ke daerah Bogor dan Cianjur, di kedua tempat ini ia mengangkat khalifah. Agak belakangan ... tarekat ini pun ditemukan di Jawa Tengah ... Dalam semua kasus ini, tampaknya tarekat Naqsyabandiyah

telah berpadu dengan satu atau lebih tarekat lain—Khalwatiyah di Sulawesi, Syattariyah di Jawa. Ada tanda-tanda bahwa tarekat Naqsyabandiyah juga mempunyai pengikut di Aceh, mungkin dalam gabungannya dengan tarekat Syattariyah....²⁴

Pada paroh kedua abad ke-18, 'Abd al-Ṣamād al-Fālimbānī, menjadi figur sentral penyebaran tarekat Sammaniyah di daerah Sumatera Selatan dan Aceh. Seperti kebanyakan ulama abad ini Al-Falimbani bermukim di Makkah untuk waktu yang relatif panjang dan berguru dari sejumlah syaikh. Ia menjadi murid dan pengikut setia Syaikh Muhammad Sammān, pendiri tarekat Sammaniyah. Kelihatannya ia juga akrab dengan tradisi keilmuan tasawuf dari Ibn 'Arabī dan al-Ghazālī.²⁵ Masih dari rentang periode yang sama, kita bisa menyebut Muhammad Naffis al-Banjari, yang juga pernah belajar di Hijaz serta menganut berbagai tarekat, termasuk Sammaniyah. Ia termasuk tokoh utama penyebaran tarekat ini di Kalimantan; kemudian murid-muridnya menyebarkannya lebih lanjut ke beberapa daerah lain, seperti Bali dan Bima.²⁶

Sampai sejauh ini kita telah mencoba memberikan *outline* kasar tentang masuk dan berkembangnya tarekat di Indonesia, dengan membatasi diri pada tarekat-tarekat yang lebih fenomenal. Perkembangan ini terus berlanjut hingga melampaui abad yang menjadi perhatian utama kita di sini. Dalam kenyataannya abad ke-19 menyaksikan perkembangan dan juga pencabangan tarekat yang lebih pesat dibanding pada abad-abad ke-16, 17 dan 18.²⁷ Fenomena *ṭā'ifah* sebagaimana yang disebut oleh Trimingham menjadi sangat jelas terlihat pada abad ke-19.²⁸

Salah satu hal yang menarik dari fenomena penyebaran tarekat ke Indonesia adalah bahwa kebanyakan penyebar awal yang langsung diinisiasi di Hijaz atau tempat lain tidak hanya menganut satu tarekat, tetapi beberapa tarekat sekaligus, kemudian memilih salah satu tarekat yang terutama disebarluaskan di Indonesia. Lalu, dalam perkembangan selanjutnya, kecenderungan yang lebih dominan adalah penganutan satu tarekat secara terbatas. Trend ini tampaknya memberikan sumbangan besar bagi berkurangnya sifat individualisme tarekat sebagai doktrin dan metode, serta terhadap proses transformasi tarekat menjadi organisasi. Dan dengan terbentuknya organisasi-organisasi tarekat, maka tasawuf mendapatkan ekspresi bagi dimensi sosialnya, dan mengubahnya menjadi sebuah gerakan berbasis massal.²⁹

Kolektivitas tarekat, dipadu dengan kerapian (terkadang juga kekakuan) hubungan *mursyid-murid*, seringkali melahirkan organisasi tarekat yang dapat terlibat secara aktif dalam berbagai bidang kehidupan. Kalimat-kalimat berikut adalah dari Bruinessen:

Banyak tarekat—paling tidak untuk waktu dan tempat tertentu—yang dapat dikatakan “bersifat jamaah”, dalam pengertian bahwa para pengikutnya diharapkan ikut ambil bagian dalam pertemuan zikir berjamaah... Tarekat ini bahkan bisa menjadi perkumpulan kooperatif, di mana ritual berjamaah berfungsi sebagai perekat hubungan jaringan lain di antara para anggotanya. Jaringan yang rapi yang terdiri dari para guru tarekat, wakil dan wakil-dari-wakilnya bisa mengubah tarekat menjadi sebuah organisasi politik yang kuat, sebagaimana telah terjadi dalam beberapa kasus yang luar biasa.³⁰

Dengan menjadi organisasi, tarekat memiliki kemungkinan penambahan jumlah penganut yang sangat cepat, meskipun ini hampir selalu berarti penganut awam. Bagi tarekat sebagai sebuah organisasi penambahan ini tentulah merupakan hal yang positif dalam artian semakin membesarnya organisasi.³¹ Untuk kasus Indonesia, meskipun sebagai sebuah lembaga dan metode tarekat sudah mulai menyebar sejak abad ke-16, tarekat sebagai organisasi baru mulai kelihatan pada penghujung abad ke-18 dan menjadi fenomena pada abad berikutnya.³² Dengan menjadi organisasi, maka tarekat memiliki jaringan yang bisa sangat luas, sesuai dengan tingkat penyebaran tarekat dimaksud. Sebagai sebuah organisasi tarekat juga mengembangkan kecenderungan untuk secara sengaja mengirim perwakilan (*khalifah, badal*) ke daerah-daerah tertentu. Di sisi lain, dengan semakin banyaknya penganut awam dalam tarekat (dan ini adalah konsekuensi logis dari pertumbuhannya sebagai organisasi), maka tumbuh pulalah kecenderungan ‘kepengikutan’ total kepada para pemimpin tarekat. Dan ini, meskipun mungkin sering dianggap sebagai kemandegan pengembangan konseptual,³³ tetapi justru mendukung kemudahan mobilisasi massal pada saat dibutuhkan.

Tarekat dalam artian organisasi seperti inilah yang kemudian ‘berperan’ aktif dalam berbagai peristiwa sejarah Indonesia, khususnya dalam protes-protes menentang penjajahan. Kita bisa mencatat peranan yang dimainkan oleh para pengikut tarekat Sammaniyah dalam menentang usaha pendudukan kota Palembang oleh kekuatan Belanda, pada 1819, atau perlawanan di Kalimantan Selatan pada 1860-an. Dalam

pemberontakan Banten (1888) yang sangat terkenal, terdapat indikasi kuat keterlibatan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, khususnya dalam penyediaan jaringan mobilisasi massa. Tarekat yang sama juga berperan dalam pertentangan Muslim-Hindu di Lombok pada tahun 1891. Ketika Belanda memberlakukan pajak baru atas komoditi tembakau di Sumatera Barat, masyarakat juga bangkit melawan, dan dalam perlawanan ini terlibat intens tarekat Syattariyyah.³⁴

Perwujudan historis aktivisme tarekat pada era ini cenderung berwatak politik, sejalan dengan kondisi sejarah Indonesia secara umum yang memang hampir seluruhnya berbau politik perjuangan menentang penjajahan.

Penutup

Penyebaran Islam di Indonesia secara massal, khususnya sejak abad ke-16, diwarnai oleh peranan para sufi. Melalui para sufi ini tarekat ditransfer ke Indonesia, semula melalui India, namun belakangan cenderung secara langsung dari Hijaz. Dari para guru sufi yang langsung diinisiasi di Timur Tengah ini, tarekat kemudian mengalami penyebaran melalui murid-murid mereka, ke seluruh daerah Indonesia. Hal ini berlangsung hingga abad ke-18. Beriringan dengan menyebarnya ajaran tarekat sebagai doktrin dan metode *taqarrub* kepada Tuhan terjadi pula transformasi tarekat menjadi organisasi berbasis massal. Ini ditandai dengan semakin bertambahnya pengikut awam ke dalam setiap tarekat, dan dengan demikian terbentuk satu jaringan yang semakin luas. Konsekuensi paling signifikan dari fenomena ini adalah dimungkinkannya mobilisasi massal, sebagaimana sering terlihat dalam sejarah perlawanan terhadap Belanda, pada abad ke-19 dan 20.[]

Catatan :

¹J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), hlm. 1-2.

²Tentang sejarah tasawuf secara umum dapat dirujuk Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), atau yang lebih ringkas, namun mulai dianggap *out-of-date*, A.J. Arberry, *Sufism* (London: Unwin, 1950).

³Trimingham, *The Sufi Orders*, hlm. 3-4; Schimmel, *Mystical Dimensions*, hlm. 16 dan 98-108. Kecenderungan ini dapat terlihat dalam sejumlah kritik tajam yang kerap dialamatkan kepada tasawuf dan berbagai prakteknya.

⁴Pengendalian ini relevan mengingat sifat dasar tasawuf yang intuitif dan emosional, dan karenanya sangat potensial bagi spekulasi individual yang tak 'terkendali.'

⁵Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 133, 135.

⁶*Ibid.*, hlm. 156.

⁷Trimingham, *The Sufi Orders*, hlm. 102-103.

⁸Silsilah tarekat adalah genealogi otoritas spiritual. Silsilah menjelaskan jalur penerimaan tarekat oleh seseorang. Dengan begitu, silsilah berfungsi sebagai identitas keotentikan ajaran, sekaligus sebagai sumber otoritas seseorang dalam tarekat. Fazlur Rahman melihat kemungkinan bahwa silsilah ini adalah adaptasi para sufi awal dari silsilah *isnad* yang dikembangkan para ahli hadis untuk menjamin otentisitas hadis yang mereka riwayatkan. Lihat Rahman, *Islam*, hlm. 156.

⁹Penggunaan istilah *tā'ifah* untuk organisasi tarekat jelas sangat membantu membedakannya dari konsep tarekat sebagai metode. Namun dalam bahasa Indonesia kata 'tarekat' digunakan untuk merujuk pada makna tarekat sebagai metode maupun sebagai organisasi. Lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 61.

¹⁰V.I. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19*, terj. Hersri Setiawan (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 449-450.

¹¹Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 208.

¹²*Ibid.*, hlm. 210.

¹³Analisis mengenai kitab ini dapat dilihat dalam Braginsky, *Yang Indah*, hlm. 490-491.

¹⁴Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlash, 1980), hlm. 42-49.

¹⁵Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 191.

¹⁶Braginsky, *Yang Indah*, hlm. 474.

¹⁷Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 192.

¹⁸Jaringan intelektual Indonesia dengan Timur Tengah mencapai tingkat yang cukup kompleks. Azyumardi Azra melakukan kajian menarik tentang hal ini dalam disertasi berjudul "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the 17th and 18th Centuries" (Columbia University, 1992), yang kemudian terbit dalam versi yang lebih singkat, dalam bahasa Indonesia, sebagai *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995).

¹⁹Trimingham, *The Sufi Orders*, hlm. 130; Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 194.

²⁰Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 192-193; Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 209-210.

²¹Lihat Abdullah, *Perkembangan*, hlm. 52-54.

²²*Ibid.*, hlm. 53.

²³Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, hlm. 43.

²⁴*Ibid.*, hlm. 46. Sejauh ini karya Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, adalah sumber terlengkap dan terkini tentang Naqsyabandiyah di Indonesia. Sayangnya kita belum memiliki kajian sedetail buku tersebut untuk tarekat-tarekat lainnya.

²⁵Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 61-64; Braginsky, *Yang Indah*, hlm. 476-477.

²⁶Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 65-66; Abdullah, *Perkembangan*, hlm. 107-110.

²⁷Berbagai tarekat, khususnya yang terbentuk melalui modifikasi atas atau kombinasi antara beberapa tarekat yang disebut di atas, terbentuk sepanjang abad ke-19 dan 20. Untuk hal ini lihat Bruinessen, *Kitab Kuning* dan *Tarekat Naqsyabandiyah*.

²⁸Trimingham, *The Sufi Orders*, hlm. 103.

²⁹Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, terj. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), hlm. 55; Lihat juga Schimmel, *Mystical Dimensions*, hlm. 239.

³⁰Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 263.

³¹Schimmel, *Mystical Dimensions*, hlm. 240.

³²Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 262; *idem*, *Tarekat Naqsyabandiyah*, hlm. 63.

³³Lihat Schimmel, *Mystical Dimensions*, hlm. 233.

³⁴Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 198-199.

Kritik Terhadap Pendekatan Kajian Ekonomi Islam

Sofyan S. Harahap

Pengantar

Kajian tentang Sistem Ekonomi Islam (SEI) selama ini cukup semarak dan semakin intensif. Beberapa kegiatan konferensi mengenai topik ini secara reguler telah dilakukan di beberapa negara baik di negara Islam maupun di negara non-Muslim seperti di Amerika, Australia dan Eropa. Beberapa kajian regular yang dikenal adalah yang dilakukan oleh The International Association of Islamic Economics, UK, The Islamic Foundation, UK, Harvard University, USA, Macquarie University, Australia, International Islamic University Malaysia, University of Loughborough, dan lain lain. Kajian ini bukan lagi dalam tataran teoretis belaka tetapi beberapa makalah sudah membahas penerapan ekonomi Islam dalam bidang perbankan, asuransi, dan pasar modal. Tahap kegiatan berikutnya yang perlu dilihat dan dievaluasi adalah apakah struktur teori SEI tersebut dapat diterapkan di lapangan sehingga dapat bersaing dengan sistem ekonomi konvensional yang sudah mapan ini. Hal apa yang harus dibenahi sehingga SEI mampu memberikan opsi yang lebih baik kepada masyarakat dunia termasuk masyarakat akademis, politisi, dan praktisi, sehingga penerapannya tidak hanya didorong oleh emosi dan *ghīrah* keimanan yang bersifat irrasional, tetapi harus benar benar karena substansi kebenarannya yang teruji secara rasional dan empiris.

Sebagai Muslim, ia akan berbicara bahwa ia sangat menyetujui dan *haqq al-yaqīn* bahwa ekonomi Islam itu ada dan dalam tataran ideal yang posisinya lebih tinggi dan lebih baik dari sistem konvensional saat ini.¹ Tetapi tentu keyakinan itu tidak bisa otomatis terlaksana dalam tataran realitas dan akademik kontemporer. Kewajiban Muslimlah merumuskan struktur teori (filosofi, prinsip, sistem) dan teknik dari ekonomi Islam itu sehingga benar-benar sistem ekonomi itu lebih baik secara riil dan “lebih tinggi kualitasnya” jika dibandingkan dengan sistem lain yang ada di bumi ini. Pada saat yang sama, tentu tidak boleh terjerumus pada sikap bias, *prejudice*, *apriori* dalam melihat realitas dunia saat ini yang memang secara faktual dikuasai oleh sistem masyarakat kapitalis.² Patut dicatat bahwa saat ini masyarakat Barat sudah sampai pada era yang disebut “*post capitalist society*” yang beberapa prinsipnya sudah lebih adil dan bermoral bahkan mirip seperti yang diidamkan oleh Karl Marx dengan sistem sosialis utopisnya.³ Jauh berbeda dari idaman perintis ekonomi kapitalis seperti Adam Smith, Keynes, Friedman, dan Say. Bahkan kesejahteraan ekonomi yang dibangun oleh sistem kapitalis itu ternyata telah terbukti memberikan kesejahteraan kepada manusia khususnya di Amerika dan di Barat, kendatipun di sana sini ada kelemahan dan keterbatasannya.

Sistem Ekonomi Kapitalisme

Sistem ekonomi kapitalisme dibangun dengan paradigma mendasarkan semua penggalian kebenaran pada rasionalisme, manusia melakukan sesuatu berdasarkan kepentingan diri-sendiri atau *self-interest*, egoisme, *homo economicus*, tujuannya hanya bersifat materi, dan tidak mengenal Tuhan dan hal lain yang bersifat yang gaib. Sudah lama konsep dan sistem kapitalis ini menjadi sorotan, sejak Karl Marx dan para pengikutnya, pemikir sosialis lainnya seperti EF Schumacher, Soedjatmoko, D.R. Scott, pemikir ekonomi Islam seperti Umer Chapra, Prof. M.A. Manan, Masudul A Choudhury, Najetullah Siddiqi, sampai pada aliran sempalan kapitalis seperti Joseph Stiglitz, Paul Ormerod, Lester Thurow, Kevin Phillip untuk menyebut beberapa nama. Sistem ini semakin menjadi bahan pemikiran ulang lagi setelah beberapa skandal perusahaan terjadi belakangan ini yang puncaknya menghasilkan Sarbanes Oxley Corporate Act 2002. Sejauh ini yang menjadi perhatian pemerintah Amerika adalah memperbaiki aspek teknis dari sistem kapitalis

itu, bukan filosofinya sehingga tidak heran jika krisis demi krisis ekonomi akan terus berulang.⁴

Krisis ekonomi kapitalis ini sejak awal sampai sekarang telah terjadi katakanlah misalnya krisis ekonomi 1930, 1960, 1980, 1999, 2001 dengan berbagai pemicu dan besarnya. Sejauh ini yang diperbaiki hanya aspek teknisnya. Misalnya krisis 2001 dengan munculnya kasus ENRON dan lain-lain yang terjadi adalah krisis kepercayaan disebabkan oleh karena skandal akuntansi dan etika di kalangan manajemen dan profesional (akuntan dan analis) yang mengelola perusahaan Amerika. Mereka ini melakukan kerjasama strategis untuk meraup keuntungan dari sistem yang ada.

Keadaan ini menggambarkan bagaimana sistem kapitalis itu sebenarnya sangat rentan dengan hal-hal yang bersifat manusia yang disebabkan oleh hawa nafsu serakah manusia yang sebenarnya dalam ekonomi Islam sudah diatur sedemikian rupa sehingga manusia dan segala keserakahan hawa nafsunya harus tunduk pada kepentingan yang lebih luhur dan lebih kekal bukan kepentingan sesaat atau sepihak.

Sistem kapitalis itu sendiri akan mengulangi kesalahan kesalahan lama dan terus berulang jika sifat dasar, filosofinya tidak diperbaiki. Sifat dasar kapitalisme memang dari awalnya sudah tidak “seimbang”, tidak adil. Karena visi dan misinya hanya mengutamakan “pemilik modal”. Pemilik modal sebagai motor penggerak, inisiator, leader dan otomotif juga sebagai penerima berkahnya. Pihak lain seperti tenaga kerja, profesional harus di bawah naungannya. Kapitalisme juga mengabaikan aspek *transendent*, ketuhanan dan hal hal yang bersifat ghaib. Dasar filosofi rasionalisme sekular inilah yang menimbulkan ketidak seimbangan alam sehingga menimbulkan berbagai krisis-krisis yang berkelanjutan. Kapitalisme modern saat ini dibangun dengan *monetary based economy* bukan *real based economy*. Artinya ia banyak (dominan) bermain di level atas dari ekonomi riil. Rente ekonomi diperoleh bukan melakukan kegiatan investasi produktif tetapi dalam investasi spekulatif. Bahaya potensial berikutnya yang akan kita hadapi seandainya masih terus mengamalkan sistem kapitalisme ini adalah runtuhnya sistem keuangan. Tanda-tanda ini sudah ada sebagaimana angka-angka tentang efek negatif *monetary based economy* yang dijelaskan berikut ini. Beberapa bukti telah menunjukkan kerapuhan sistem ini sehingga umat manusia memerlukan *alternative system* ekonomi baru. Hal ini didorong lagi oleh:⁵

1. Kerapuhan ekonomi kapitalis yang semakin lama semakin terlihat, karena ketidakadilannya terhadap kaum lemah dan masa depan generasi mendatang.
2. Resistensi dari masyarakat ilmiah yang *concern* dan LSM yang anti neo-kapitalisme dan globalisasi, seperti terlihat dari pertemuan G7 di Genoa Italy baru-baru ini yang menimbulkan satu nyawa melayang. Ditambah lagi kekerja keras dari Millennium 2000 yang berpusat di Sydney.
3. Kesadaran dari para intelektual, politisi, dan pengusaha Muslim
4. Perkembangan dari lembaga ekonomi dan bisnis Islam yang dinilai lebih *sustain* terhadap fluktuasi ekonomi.

Metode Kajian SEI:

Jika kita memilih Sistem Ekonomi Islam (SEI), diperlukan ontologi Ekonomi Islam (EI). Kebutuhan akan ontologi Ekonomi Islam sangat mendesak dan hal ini akan menjelaskan dan merumuskan secara prinsip atau *basic* eksistensi dan ciri dari epistemologi Islam yang dirujuk ke asalnya yaitu syariah Islam. Ontologi Islam ini mampu meramu kebenaran hakiki yang selama ini baru dalam tahap manifestasi iman atau keyakinan yang selalu dituduh dogmatis, menjadi tahap dan masuk dalam koridor *mainstream* ilmiah kontemporer. Upaya penggalian ontologi Ekonomi Islam ini harus terus-menerus dikembangkan kalau ingin memasukkan nilai-nilai Islam ini dalam *mainstream* ilmiah kontemporer, umat Islam harus meneruskan langkah yang sudah dirintis para pioner Ekonomi Islam ini untuk memperkaya nuansa atau khazanah ilmu Ekonomi Islam sehingga lebih dapat menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat. Ekonomi Islam akan mengandung nilai-nilai ilahiah yang bisa mewarnai produk-produk ekonomi kelak. Tanpa upaya terus-menerus, maka Ekonomi Islam akan ditelan silaunya matahari ekonomi kapitalis yang sudah demikian maju dan mapan itu.

Kajian maupun penerapan SEI sejauh ini baru dalam era *infant* dan memang memiliki potensi yang dapat mengganti atau mewarnai sistem ekonomi kapitalis.⁶ Namun metodologi kajiannya masih bersifat normatif dogmatis bahkan menurut Choudhury⁷ masih merupakan “*a marked imitation*” atau “*marginal innovation*” dan masih menggunakan “*piecemeal approach*”. Keadaan ini cukup bisa dimengerti karena objek

penelitian yang dapat digunakan untuk menguji rumusan normatif itu masih langka, kendatipun ada masih dalam batas sebagai suatu unit di bawah naungan paradigma kapitalis yang berbeda dengan paradigma dan filosofi Islam.⁸ Penguasaan ekonomi oleh Barat dalam berbagai aspek dan sisi kehidupan dunia telah menyebabkan ruang gerak praktik ekonomi Islam menjadi perifer sehingga tetap berfungsi hanya sebagai pelengkap penyerta dalam upaya mengatasi problema ekonomi umat maupun sosial secara keseluruhan.⁹ Nah, bagaimana Muslim menempa agar kajian Sistem Ekonomi Islam (SEI) lebih mendorong implementasi praktis dan bisa menjadi sistem alternatif terhadap sistem yang ada saat ini yang dinilai masih *unjust*? Ini merupakan tugas intelektual Islam.

Pendekatan Integral dan *Interconnected*

Untuk mengkaji masalah ekonomi mau tidak mau kita tidak bisa melupakan ladang tempat akar ekonomi itu tumbuh. *Ladang* ini merupakan tempat interkoneksi antara berbagai sistem yang membentuk suatu masyarakat terjadi. Aspek ekonomi tidak bisa terlepas dari sub-sistem lain, pendekatan ini bisa disebut pendekatan integralistik, *interconnected*, *interactive* meminjam istilah Choudhury. Totalitas sistem itulah yang disebut sivilisasi sebagai keseluruhan aspek mekanis, teknologi, materi dan budaya suatu masyarakat.¹⁰ Budaya menyangkut tata nilai, keyakinan, hasil pemikiran, kualitas moral, kelembagaan, struktur sosial dari suatu masyarakat.¹¹ Masalah ekonomi adalah masalah sosial. Pemikiran ekonomi adalah pemikiran sosial yang menyangkut tata cara mengatur aspek kebutuhan masyarakat, bagaimana memenuhinya dan bagaimana mendistribusikannya.¹² Pemikiran itu didasarkan atas pola pikir yang sudah baku dalam masyarakat yang dibentuk oleh ideologi dan filosofi yang dianutnya. Perbedaan ideologi, maupun filosofinya pasti akan menimbulkan perbedaan pada tataran sistem, implementasi yang akhirnya berakibat pada perbedaan struktur dan sistem ekonominya.¹³ Sivilisasi adalah suatu *output* dari suatu sistem yang didasarkan pada ideologi tertentu sedangkan sistem adalah suatu kesatuan yang saling berhubungan satu sama lain. Sistem ekonomi misalnya tidak bisa lepas dari sistem politik, ideologi, hukum, dan sebagainya. Sivilisasi adalah *totality* (Melko, Toynbee). Berdasarkan ini maka dapat kita pastikan bahwa perbedaan keyakinan, agama, akan menimbulkan perbedaan dalam sistem ekonominya.¹⁴ Dan ini sejalan dengan Alquran yang menekankan

bahwa Islam adalah suatu sistem yang untuk menerapkannya harus dilakukan secara totalitas, holistik, integralistik, *interconnected* bukan *peacemeal*, parsial. Argumen ini juga didukung oleh Choudhury¹⁵ yang memperkenalkan IIE-Model. Dia menggunakan teori *General System* dalam mengkaji permasalahan yang dihadapi oleh manusia. Sistem merupakan pandangan di mana antara satu unit dengan unit lain harus dipandang sebagai suatu kesatuan yang saling terkait atau dependen. IIE Model ini berarti bahwa sistem itu harus dikaji dengan pendekatan *Interconnected, Integrative and Evolutionary*. Al-Qu'ran menyatakan: "Hai orang-orang yang beriman masuklah kedalam Islam secara menyeluruh *totality, kaffah, holistik*. (Al-Baqarah/2: 208). Bukan sebaliknya parsial atau non-integralistik seperti yang dialami saat ini.

Pendekatan integral di sini juga mempengaruhi sistem epistemologi dan ontologi Islam. Dalam Islam "kebenaran" bukan hanya kebenaran material, yang dapat diraba, disentuh, atau dilihat. Islam masih memiliki kebenaran yang belum diketahui dan kebenaran yang memang tidak akan bisa diketahui atau disebut gaib misalnya masalah ruh. Ummat Islam harus juga memberikan kepercayaan kepada aspek gaib ini dan hanya merujuk ke kitab suci atau hadis yang disampaikan oleh Rasulullah Saw. Dalam Islam dikenal keyakinan yang telah dilihat dan keyakinan yang sebenarnya. Umumnya keyakinan yang kita miliki baru dalam tahap keyakinan yang disaksikan panca indra sebagaimana yang dikembangkan dalam tradisi Barat. Memang di sinilah kesulitannya, Barat sama sekali mengabaikan hal-hal yang gaib sehingga hanya memperhatikan hal-hal yang material yang dapat dibuktikan sendiri secara kasat mata atau dibuktikan oleh panca indra. Kalau elemen yang gaib ini diakui maka kita akan sukar mencari indikator dalam membuktikan kebenaran sebagaimana yang sudah menjadi tradisi kita yang kita peroleh dari Barat. Sebenarnya semua agama samawi bisa bekerjasama untuk mendiskusikan epistemologi dan ontologi ilmu dalam agama yang bisa memberikan ruang gerak pada aspek imateri, moral, non-fisik dan gaib itu. Artinya pengakuan bahwa manusia ini hanya diberikan ilmu sedikit dan kebenaran itu dari Allah swt. Sebaiknya dalam *post capitalist society* ini kaum agamawan harus bersatu menghadapi sistem kapitalis yang memang tidak mengenal hal-hal yang gaib apalagi yang namanya Tuhan.

Sivilisasi Universal:

Sejauh ini ada keyakinan dunia bahwa sivilisasi yang mapan dan terbaik adalah Barat, ini disebut juga Sivilisasi Universal.¹⁶ Sivilisasi Universal adalah keyakinan bahwa manusia ini memiliki *basic value*, kebiasaan, nilai, doktrin, dan asumsi manusia yang sama sehingga secara umum berlaku dan dapat diterima kebanyakan orang. Dengan globalisasi dan kemajuan teknologi transportasi, komunikasi, pendidikan maka diduga akan semakin kuat bahwa sivilisasi Barat inilah merupakan era *the end of history* tidak ada sivilisasi lain yang bisa mengalahkannya. Fukuyama mengklaim:¹⁷ bahwa kapitalisme adalah *universal culture* dan merupakan *the end of history: The end point of mankind ideological evolution and the universalization of western liberal democracy as the final form of human government*.

Adalah merupakan pendapat umum di kalangan dunia modern khususnya di Barat sejak Weber sampai pada Huntington, sivilisasi Barat (dengan agamanya Kristen) lah yang melahirkan modernisasi umat manusia yang sekarang kita ikut menikmatinya. Mengapa sivilisasi Barat? Beberapa kajian menjawabnya:¹⁸

1. Barat mewarisi sivilisasi sebelumnya khususnya filsafat rasionalisme dari Romawi dan Latin
2. Sifat dan etos kerja *Christianity* (Weber)
3. Bahasa Eropa
4. Pemisahan agama dari negara
5. *Rule of Law*
6. *Social Pluralism*
7. Lembaga perwakilan
8. Individualisme

Weber telah mengkaji peran agama dalam menciptakan modernisasi dan ia bekesimpulan bahwa *Christianity* yang menstimulir modernitas bukan Hindu, Budha, Islam ataupun *Confucianism*.¹⁹

Hegemoni Barat-Sistem Ekonomi Kapitalis

Kuatnya dominasi barat yang diklaim sebagai sivilisasi Universal itu mendapat reaksi dari sivilisasi lain. Misalnya dari China, Jepang, dan Islam. Khususnya dalam Islam hegemoni Barat ini direspon secara bermacam-macam oleh umat Islam. Ada pihak yang menolak, ada yang mengikuti

seperti Kemal Attaturk, dan ada yang kompromis atau reformasi seperti Jamaluddin Al Afghani dan Muhamamd Abduh. Kelompok yang terakhir menyadari tidak ada pertentangan antara Islam dengan ilmu modern tetapi tidak dengan Barat. Bahkan ada lagi kelompok yang melawan hegemoni ini dengan kekerasan seperti yang dilakukan oleh "al-Qaeda, Jamaah Islamiyah". Terlepas dari apakah kelompok ini "direkayasa" oleh kepentingan politik atau intelijen atau karena merasa terlalu ditekan, namun perlawanan ini semakin menyudutkan *image* umum terhadap Islam. *Image* Islam menjadi semakin menakutkan dan sangat riskan menjadi pemicu Perang Salib lanjutan. Sayangnya umat Islam belum memiliki satu kesamaan persepsi dasar dalam merespon hegemoni ini. Umat Islam belum memiliki kesamaan persepsi misalnya dalam menjadikan SEI sebagai sistem ekonomi terapan. Kalaupun diyakini keberadaannya dalam hal perumusan teorinya masih didominasi oleh sistem normatif, dogmatis, atau imitatif. Sehingga selalu kesulitan bersaing dengan sistem kapitalis yang lebih positif, empiris. Dan merupakan rangkaian sistem yang dibangun atas dasar: kapitalisme, *market economy*, materialisme, sekularisme, liberalisme, dan demokrasi.

Pertarungan pemikiran SEI sebenarnya juga merupakan pertarungan sivilisasi. Setelah perang bipolar antara Barat (*Capitalist*) dan Timur (*Communist*) usai maka muncul pertarungan multipolar antara Barat di satu pihak dan isme lain di lain pihak. Ideologi yang menurut Huntington adalah *Sinic*, *Islamic*, *Hindu*, *Orthodox*, *Buddhist*, *Japanese*. Menurut Huntington *Islamic* dan *Sinic* menempati urutan pertama yang akan berhadapan dengan Barat.

Pergeseran Dominasi

Apakah ada potensi Sistem Ekonomi Islam (SEI) menjadi pengganti sistem kapitalis? Jawabannya, ya. Kapan hal itu terjadi?, sangat tergantung pada sikap umat Islam dalam meresponnya. Dalam pertarungan ini maka sesuai dengan tesis Thomas Kuhn: *a theory must seen better than its competitors*". Muslim harus bisa membuktikan bahwa teori SEI harus lebih baik dari teori kapitalisme. Hal ini hanya menunggu aspek empirisnya, dalam tataran ideal sebenarnya persyaratan ini sudah dimiliki. Dalam sejarahnya sivilisasi di dunia ini memang bergeser dan ini diakui dalam Al-Qur'an bahwa Tuhan akan mempergilirkan kemajuan itu di antara hamba-Nya. Hal ini sesuai dengan yang dikemukakan

Huntington:²⁰ "*Power shifting from long predominant west to non-western civilization*". Jadi jika SEI mampu *compete* maka ada potensi SEI bisa menggeser Sistem Ekonomi Kapitalis itu. Berbagai bukti telah menunjukkan potensi ini. Lebih dari 200 lembaga Islam saat ini telah menerapkan konsep Ekonomi Islam ini dalam berbagai lembaga bisnis dan organisasi baik bank, keuangan, asuransi, *leasing*, *Investment fund*, dan lain lain.

Permasalahannya apakah Muslim sudah melakukan sesuatu "jihad" untuk itu? Atau hanya menyerahkannya kepada Allah Swt. dan menafsirkan Qur'an dengan hanya kemampuan bahasa tanpa diikuti oleh suatu tradisi ilmiah seperti yang telah dibangun oleh ummat Islam pada abad VII-IX yang lalu?

Islam diyakini umatnya sebagai agama terakhir dan dianggap telah disempurnakan. Agama ini diakui sebagai agama rasional yang tidak memiliki unsur-unsur kemukjizatan sebagaimana priode nabi sebelumnya. Bahkan kemukjizatannya adalah pada rasionalitasnya serta pelimpahan kekhalifahan kepada umat manusia. Manusia menjadi *independen* dalam bertindak, dan yang akan dinilai adalah sejauh mana manusia memanfaatkan keindependenan itu dalam mengelola alam ini. Konsep dijelaskan dalam Al-Qur'an:

Sesungguhnya Allah tidak akan merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah keadaan mereka sendiri. (Al-Ra'd/13: 11)

Apakah kamu mengira bahwa kamu akan dibiarkan sedang Allah belum mengetahui dalam kenyataan orang-orang yang berjuang di antara kamu dan mereka tidak mengambil teman setia selain Allah dan Rasulnya serta orang-orang yang beriman? Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Al-Tawbah/9:16)

Apakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan berkata: kami telah beriman sedang mereka tidak diuji? Sesungguhnya Kami telah menguji orang-orang sebelum mereka, maka sesungguhnya Allah mengetahui orang-orang yang benar dan sungguh Dia mengetahui orang-orang yang dusta. (Al-Ankab-t/29: 2-3)

Islam harus berjuang menjadikan konsep ideal yang dimilikinya menjadi teknik terapan ideal dalam tataran realitas di masyarakat agar SEI mampu menggeser konsep ekonomi kapitalis yang tidak adil itu. Hal ini hanya bisa dilakukan melalui kegiatan ilmiah yang bersifat empirik.

Perumusan Teori

Berdasarkan atas permasalahan di atas khususnya kritik yang disampaikan oleh Choudury, maka sampailah pada alternatif metode kajian Ekonomi Islam untuk bisa berhadapan dengan Ekonomi Kapitalis yang demikian rapi dan kuat posisinya. Menurut pemahaman penulis, dunia ini dengan segala isinya adalah ciptaan Allah. Dia ciptakan berbagai variasi dan perbedaan. Dia selalu mengawasi jalannya kehidupan dunia ini. Artinya semua tidak lepas dari monitoring Allah Swt.

Umat Islam sebenarnya telah memiliki tradisi ilmiah jauh sebelum Barat mengalami kemajuan seperti sekarang ini²¹ Memang belum banyak diungkapkan bagaimana tradisi itu, namun yang jelas adalah bahwa berbagai produk filosofis dan ilmu pengetahuan pada masa kejayaan Islam itu telah banyak memberikan kontribusi kepada kemajuan Barat. Diketahui bahwa alam pikiran Yunani juga mewarnai alam pikiran Islam. Tradisi ilmiah inilah sebenarnya yang membawa Barat mencapai kemajuannya seperti sekarang. Tradisi ilmiah ini juga melalui proses panjang. Feodalisme, dogmatisme, mewarnai awal kemajuan sivilisasi Barat dan kemudian muncul proses sekularisasi yang melepaskan Barat dari kungkungan gereja atau agama.

Weber²² dalam bukunya *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism* menilai bahwa spirit yang dibawa oleh agama protestan yang bernuansa pemberontakan pada dogmatisme Katholik merupakan modal dari kemajuan Barat yang dibawa oleh kapitalisme. Kebebasan dari dogma agama juga diikuti oleh kebebasan dari dominasi patrimonial sehingga Weber mengajukan konsep *bureaucracy* dan yang lain *secularization* sebagai model pengembangan masyarakat modern. Salah satu tradisi ilmiah itu adalah melalui paradigma perumusan kebenaran. Untuk mencari kebenaran itu maka Barat menggunakan *scientific methodology* dengan dasar materialisme dan sekular melalui perumusan teori di mana teori dimaksudkan sebagai:

"nets cast to catch what we call 'the world', to rationalize, to explain, and to master it"

Teori merupakan pernyataan tentang dunia, merasionalkannya, menjelaskannya dan menguasainya. Teori merupakan instrumen dalam mencari kebenaran.

Tanpa kebenaran maka apapun yang kita lakukan akan menimbulkan kegagalan atau kehancuran.²³ Oleh karena itulah maka Muslim harus

mencari kebenaran dan tradisi inilah yang dilakukan dunia akademik di Barat sampai saat ini sehingga sivilisasi yang mereka bangun *survive* sampai saat ini. Keadaan ini terbalik dari yang dialami Uni Sovyet yang hanya bisa bertahan hanya sampai 70 tahun. Perumusan teori telah berlanjut terus-menerus sejak peradaban manusia. Mulai dari pendekatan dogmatik, semantik sampai pada pendekatan positif, pragmatis. Pendekatan yang digunakan juga berubah terus mulai dari pendekatan normatif sampai pada positif empiris. Proses pemikiran ilmiah sebagaimana dikemukakan Thomas Kuhn bermula dari *pre science* kemudian menjelma menjadi *school of thought*, kemudian lahir suatu paradigma yang dominan, muncul *anomali* dan akhirnya bermuara pada situasi krisis dan kembali ke awal pengembangan pemikiran baru dan demikian seterusnya. Proses inilah yang menyebabkan Barat menemukan berbagai inovasi teknologi seperti listrik, mesin uap, roket, *transistor shockly*, *chip*, mikroskop, teleskop, telepon, teknologi seluler yang memberikan manfaat besar kepada umat manusia

Dogmatis, Feodalis

Kelemahan umat Muslim dari sisi keilmiahan ini bisa ditinjau dari sejarah *renaissance*. Barat pun pada awalnya dipengaruhi oleh suasana dogmatis, feodal dan paternalis. Namun *social development* yang dialami membawanya lepas dari ketergantungan pada dogma dan sifat paternalis feodal. Tradisi keilmiahan dibangun dan proses pencarian kebenaran didasarkan pada proses *scientific* bukan pada orang atau dogma. Di dunia Islam proses melahirkan teori ataupun sistem masih besar unsur dogmatis berupa sistem normatif yang menafsirkan kitab-kitab suci dan sunnah nabi oleh orang-orang tertentu dan dilakukan secara tekstual dan melupakan kontekstual dan substansial. Dalam proses pemilihan metode penelitian Barat pun situasi ini terjadi. Pada awalnya metodologi penelitian didominasi oleh sistem normatif tetapi karena sering muncul *gap* antara realitas dan yang ideal maka orang kembali menoleh metode penelitian positif, empiris. Jadi adalah wajar jika pada awal pertumbuhannya kajian SEI banyak menggunakan metode normatif, tetapi tahap berikutnya harus ditambah dengan memperbanyak penggunaan metode empiris. Penggunaan metode empiris ini akan mendekatkan nilai normatif ke bumi sehingga teori-teori yang dirumuskan dapat memberi manfaat kepada umat manusia sehingga benar-benar Islam itu adalah *rahmatan lil alamin*.²⁴

Penutup

Sebagaimana keyakinan agamawan kebenaran itu berasal dari Allah²⁵ dan Allah menuangkannya dalam bentuk *qauliyah* (wahyu Allah) dan *kauniah* (fenomena alam). *Kauniah* ini tidak dirumuskan dan kewajiban Muslim sebagai khalifah untuk memikirkan dan merumuskannya sebagaimana diindikasikan oleh Allah swt. Dalam Q.S. Āli 'Imrān/3: 190-191:

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam, dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang yang berakal. Dan orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi seraya berkata Ya Tuhan kami tidaklah Engkau menciptakan dengan sia-sia.

Ayat ini seolah mendukung sikap di atas bahwa Muslim tidak cukup hanya menggunakan sumber *qauliyah* (wahyu, Al-Qur'an) saja tetapi harus didukung dan di *cross check* dengan ayat-ayat *kauniah* (Fenomena alam, *nature*), sehingga pendekatan empiris semakin relevan. Sesuai dengan pendapat Al-Faruqi²⁶ yang terkenal dengan proyek Islamisasi ilmu pengetahuan Barat maka selanjutnya Muslim dalam membahas suatu masalah kekinian harus dikeroyok oleh mereka yang memiliki latar belakang disiplin yang berbeda yang menguasai: Agama, Barat, dan Persoalan masa kini. Mereka ini jangan berjalan sendiri-sendiri tetapi harus dipadukan sehingga menelorkan kebenaran yang lebih valid dalam arti intelektual Muslim untuk melakukan penelitian ilmiah dalam proses mencari kebenaran. Dengan demikian upaya kaum Muslimin khususnya intelektual menyelamatkan umat dari kezaliman dalam bentuk apapun bisa ditunaikan.[]

Catatan :

¹Q.S. Al-Baqarah/2: 143; Āli 'Imrān/3: 110; Al-Tawbah/9: 33; Al-Fath/48: 28; Al-Saff/61: 9.

²F. Fukuyama, *The Last Man and the End of History* (1996).

³Peter Drucker, *Post Capitalist Society* (New York: Harper Collins Publisher, 1993).

⁴Sofyan Safri Harahap, *Akuntansi Pengawasan dan Manajemen dalam Perspektif Islam* (Jakarta : FE Universitas Trisakti, 1992).

⁵*Ibid.*

⁶Muhammad Abdul Mannan, *Islamic Economics: Theory and Practice* (London: Houdar and Stouhton Ltd. 1992); M. Umer Chapra, *Toward Just Monetary System* (Leicester: The Islamic Foundation, 1987); *idem*, *Islamic Economy: Challenges and Opportunities* (Leicester: The Islamic Foundation, 1997); *idem*, *Economics, an Islamic Perspective* (Leicester: The Islamic Foundation, 2000).

⁷Masudul Alam Choudhury, *The Islamic Worldview* (London: Kegan Paul International Ltd., 2000).

⁸Chapra, *Islamic Economy*; *idem*, *Economics, an Islamic Perspective*; Sofyan Syafri Harahap, "Fenomena Maraknya Bank Syariah", *Republika*, Senin 6 Maret, 2000.

⁹Chapra, *Islamic Economy*; *idem*, *Economics, an Islamic Perspective*.

¹⁰Samuel Huntington, *The Clash of Civilization* (New York: Simon & Schuster, 1996).

¹¹Koentjaraningrat *Anthropology* (Jakarta: Gramedia, 1972).

¹²Chapra, *Islamic Economy*; *idem*, *Economics, an Islamic Perspective*.

¹³T.A Gambling, dan RAA Karim, *Journal of Business Finance and Accounting* 13 (1) Spring (1986).

¹⁴*Ibid.*; Harahap, *Akuntansi*.

¹⁵Choudhury, *The Islamic Worldview*.

¹⁶Fukuyama, *The Last Man*; Huntington, *The Clash of Civilization*.

¹⁷Fukuyama, *The Last Man*.

¹⁸Huntington, *The Clash of Civilization*.

¹⁹Pendapat yg berbeda dapat dibaca dalam Chapra, *Toward Just Monetary System*; *idem*, *Economics, an Islamic Perspective*.

²⁰Huntington, *The Clash of Civilization*.

²¹Chapra, *Toward Just Monetary System*; *idem*, *Economics, an Islamic Perspective*.

²²Max Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* (USA: Charles Scribner's Son, 1958).

²³Q.S. Al-Isrā'/17: 81.

²⁴Gejala yang menggembirakan terlihat dari konferensi IV: The Forth International Conference on Islamic Economy and Finance di Loughborough University, UK tanggal 13-15 Agustus 2000 di mana hampir 50% paper yang disajikan sudah menggunakan pendekatan empiris.

²⁵Q.S. Al-Baqarah/2: 147; Āli 'Imrān/3: 60; Y-nus/10: 94; Al-Qaṣaṣ/28: 75.

²⁶Isma'il Raji al-Faruqi, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Pustaka, 1995).

Komunikasi dalam Perspektif Islam

Syukur Kholil

Pendahuluan

Komunikasi Islam merupakan bidang kajian baru yang menarik perhatian sebahagian akademisi di berbagai perguruan tinggi. Keinginan untuk melahirkan komunikasi Islam muncul akibat falsafah, pendekatan teoritis dan penerapan ilmu komunikasi yang berasal dari Barat tidak sepenuhnya sesuai dengan nilai-nilai agama dan budaya Islam. Karena itu, timbul keinginan untuk mengkaji kembali berbagai aspek ilmu komunikasi menurut perspektif agama, budaya dan cara hidup umat Islam.

Beberapa bukti keseriusan untuk memunculkan persoalan komunikasi menurut falsafah dan budaya Timur, khususnya Islam, antara lain ialah diterbitkannya buku seperti *Communication Theory: The Asian Perspective* oleh The Asian Mass Communication Research and Information Centre, Singapore, tahun 1988. Di samping itu, Mohd. Yusof Hussain, menulis dalam *Media Asia* tahun 1986 dengan judul *Islamization of Communication Theory*, dan pada bulan Januari 1993; jurnal *Media, Culture and Society* yang terbit di London juga memberi liputan kepada komunikasi Islam.

Pengakuan satu jurnal komunikasi yang terbit di Barat terhadap komunikasi Islam tersebut dapat dipandang sebagai suatu perubahan baru dan sekaligus sebagai satu tantangan bagi intelektual muslim terutama pakar komunikasi untuk mencari identitas sendiri sesuai dengan nilai-nilai agama dan budaya Islam. Karena itu, dalam tulisan ini

dibicarakan berbagai aspek yang menyangkut dengan komunikasi menurut perspektif Islam, serta perbedaan prinsipil antara komunikasi Islam dengan komunikasi Barat.

Pengertian

Komunikasi dalam Bahasa Arab dikenal dengan istilah *al-ittiṣāl* yang berasal dari akar kata *wasala* yang berarti 'sampaikan' seperti yang terdapat dalam al-Qur'an Surat Al-Qaṣaṣ/28: 51 yang artinya: "Dan sesungguhnya kami telah sampaikan firman-firman kami (al-Qur'an) kepada mereka agar mereka mendapat pelajaran."

Dalam al-Qur'an ditemukan perkataan-perkataan lain yang menggambarkan kegiatan komunikasi, seperti perkataan *iqra'*/bacalah (Q.S. al-'Alaḥ/96: 1), *balligh*/ sampaikan (Q.S. al-Mā'idah/5: 67), *bassir*/ khabarkanlah (Q.S. al-Nisā'/4: 138), *qul*/katakanlah (Q.S. al-Mu'min/40: 66), *yad'-na*/menyeru (Q.S. Āli 'Imrān/3: 104), *tawāṣaw*/ berpesan-pesan (Q.S. al-'Aṣr/103: 3), *sa'al*/bertanya (Q.S. al-Mā'idah/5: 4), dan *asma'*/ dengarkanlah (Q.S. al-Mā'idah/5: 108).

Hussain et al. memberi definisi komunikasi Islam sebagai suatu proses menyampaikan pesan atau informasi dari komunikator kepada komunikan dengan menggunakan prinsip dan kaedah komunikasi yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis.¹ Kemudian, Mahyuddin Abd. Halim menulis bahwa komunikasi Islam ialah proses penyampaian atau pengoperan hakikat kebenaran agama Islam kepada khalayak yang dilaksanakan secara terus menerus dengan berpedoman kepada al-Qur'an dan al-Sunnah baik secara langsung atau tidak, melalui perantaraan media umum atau khusus, yang bertujuan untuk membentuk pandangan umum yang benar berdasarkan hakikat kebenaran agama dan memberi kesan kepada kehidupan seseorang dalam aspek aqidah, ibadah dan muamalah.²

Dengan demikian, dalam aspek teoritis dan praktis, komunikasi Islam dapat berbeda dengan komunikasi menurut perspektif Barat, sebab komunikasi Islam berasaskan kepada al-Qur'an dan Hadis yang menjunjung kebenaran, manakala komunikasi Barat lebih mengutamakan keuntungan politik dan material.

Tujuan dan Sasaran Komunikasi Islam

Tujuan komunikasi Islam ialah memberi kabar gembira dan ancaman, mengajak kepada yang ma'ruf dan mencegah kemungkaran, memberi peringatan kepada yang lalai, menasehati dan menegur. Dalam hal ini, komunikasi Islam senantiasa berusaha mengubah perlakuan buruk individu atau khalayak sasaran kepada perlakuan yang baik. Tidak seperti komunikasi umum yang menyampaikan informasi baik dan juga informasi yang buruk, serta berusaha mempengaruhi khalayak sesuai dengan keinginan komunikator yang bisa bertendensi positif ataupun negatif.

Dalam pandangan komunikasi Islam, komunikasi dapat dilakukan kepada lima sasaran: (1) komunikasi dengan diri sendiri (*intrapersonal communication*), yaitu komunikasi yang dilakukan oleh seseorang dengan dirinya sendiri, seperti introspeksi diri, (2) komunikasi dengan orang lain, baik berupa individu ataupun massa, (3) komunikasi dengan Allah swt. yang dilakukan oleh seseorang ketika sedang shalat, berzikir atau berdo'a, (4) komunikasi dengan hewan seperti kucing, burung beo, kerbau serta binatang peliharaan lainnya, (5) komunikasi dengan makhluk halus seperti jin yang dapat dilakukan oleh orang-orang tertentu yang mendapat kelebihan dari Allah. Sedangkan komunikasi menurut perspektif Barat lazimnya hanya mengenal tiga jenis sasaran komunikasi, yaitu komunikasi antar individu, komunikasi kelompok dan komunikasi massa.

Setiap orang Islam yang sudah aqil balig dituntut untuk menjadi komunikator, walaupun hanya satu kalimat bahkan satu kata yang baik untuk disampaikan. Namun sebaiknya komunikator Islam itu adalah mempunyai iman yang kuat, beramal saleh, mempunyai ilmu yang luas, taqwa, berakhlak mulia, mahir berkomunikasi dan mempunyai daya tarik. Sehingga informasi tentang nilai-nilai kebenaran itu dapat disebarluaskan kepada seluruh umat manusia.

Prinsip komunikasi Islam

Dalam kegiatan Komunikasi Islam, seorang komunikator haruslah berpedoman kepada prinsip komunikasi yang digambarkan dalam al-Qur'an dan hadis. Di antara prinsip komunikasi yang dilukiskan dalam al-Qur'an dan hadis ialah:

1. Memulai pembicaraan dengan salam

Komunikator sangat dianjurkan untuk memulai pembicaraan dengan mengucapkan salam, yaitu ucapan 'assalāmu 'alaikum'. Keadaan ini digambarkan oleh Rasulullah saw. dalam sebuah hadisnya yang mempunyai arti: "Ucapkanlah salam sebelum kalam".³

2. Berbicara dengan lemah lembut

Komunikator dalam komunikasi Islam ditekankan agar berbicara secara lemah lembut, sekalipun dengan orang-orang yang terang-terangan memusuhinya. Hal ini antara lain ditegaskan dalam Q.S. Tāhā/20: 43-44 yang artinya:

Pergilah kamu berdua kepada Fir'aun, sesungguhnya dia telah melampaui batas; maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut.

Kemudian dalam Q.S. Āli 'Imrān/3: 159 dinyatakan:

Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekeliling mu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu ...

3. Menggunakan perkataan yang baik

Di samping berbicara dengan lemah lembut, komunikator Islam juga harus menggunakan perkataan yang baik-baik yang dapat menyenangkan hati komunikan. Prinsip ini didasarkan kepada Firman Allah dalam Q.S. al-Isrā'/17: 53 yang artinya: "Dan katakanlah kepada hamba-hambaKu: 'Hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang lebih baik (benar). Sesungguhnya syaitan itu menimbulkan perselisihan di antara mereka'"; Q.S. al-Baqarah/2: 263: "Perkataan yang baik dan pemberian ma'af lebih baik dari sedekah yang diiringi dengan sesuatu yang menyakitkan (perasaan si penerima). Allah Maha Kaya lagi Maha Penyantun."; Q.S. al-Isrā'/17: 23:

Hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali

janganlah kamu mengatakan kepada kedua-duanya perkataan 'ah' dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia

Q.S. al-Baqarah/2: 83: "... dan berbuat baiklah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia ..."

4. Menyebut hal-hal yang baik tentang diri komunikan

Komunikator akan merasa senang apabila disebut hal-hal yang baik tentang dirinya. Keadaan ini dapat mendorong komunikan untuk melaksanakan pesan-pesan komunikasi sesuai dengan yang diharapkan komunikator.

5. Menggunakan hikmah dan nasehat yang baik

Prinsip penggunaan hikmah dan nasehat yang baik antara lain disebutkan dalam Q.S. al-Nahl/16: 125 yang artinya: "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik ..."

6. Berlaku adil

Berlaku adil dalam berkomunikasi dinyatakan dalam Q.S. al-An'ām/6: 152 yang artinya: "... dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat(mu) dan penuhilah janji Allah ..."

7. Menyesuaikan bahasa dan isi pembicaraan dengan keadaan komunikan

Prinsip ini dinyatakan dalam Q.S. al-Nahl/16: 125 yang dikutipkan di atas. Ayat ini mengisyaratkan adanya tiga tingkatan manusia, yaitu kaum intelektual, masyarakat menengah dan masyarakat awam yang harus diajak berkomunikasi sesuai dengan keadaan mereka.

8. Berdiskusi dengan cara yang baik

Diskusi sebagai salah satu kegiatan komunikasi harus dilakukan dengan cara yang baik. Seperti firman Allah dalam Q.S. al-Nahl/16: 125, dan juga dalam Q.S. al-Ankab-t/29: 46, artinya: "Dan janganlah kamu berdebat dengan ahli kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka ..."

9. Lebih dahulu melakukan apa yang dikomunikasikan

Dalam komunikasi Islam, komunikator dituntut untuk melakukan lebih dahulu apa yang disuruhnya untuk dilakukan orang lain. Allah amat membenci orang-orang yang mengkomunikasikan sesuatu pekerjaan yang baik kepada orang lain yang ia sendiri belum melakukannya. Hal ini dikemukakan dalam Q.S. al-Šaff/61: 2-3, artinya sebagai berikut: *"Hai orang-orang yang beriman, mengapa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu perbuat? Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan."*

10. Mempertimbangkan pandangan dan fikiran orang lain

Pada lazimnya gabungan pandangan dan pemikiran beberapa orang akan lebih bermutu dibandingkan dengan hasil pandangan dan pemikiran perseorangan. Karena itu dalam komunikasi Islam sangat dianjurkan bermusyawarah untuk mendapatkan pandangan dan pemikiran dari banyak orang. Di samping itu, suatu kebijakan atau keputusan yang diambil dengan jalan musyawarah, secara psikologis dirasakan oleh seluruh anggota masyarakat sebagai keputusan bersama dan tanggung jawab bersama yang harus dijalankan dengan sebaik-baiknya.

Prinsip musyawarah yang dalam ilmu komunikasi digolongkan kepada komunikasi kelompok (*group communication*) ini antara lain dijelaskan Q.S. Āli 'Imrān/3: 159: *"... dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan (peperangan dan masalah-masalah keduniaan) itu ..."*

11. Berdoa ketika melakukan komunikasi yang berat

Komunikator dianjurkan untuk berdo'a kepada Allah manakala melakukan kegiatan komunikasi yang dipandang berat. Prinsip seperti ini dikemukakan dalam Q.S. Tāhā/20: 28 sebagai berikut: *"... Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku."*

Di samping itu, seorang komunikator dalam komunikasi Islam harus mengindahkan etika berkomunikasi yang digariskan dalam Islam, yaitu (1) mengandalkan kejujuran, (2) menjaga akurasi pesan-pesan

komunikasi, (3) bersikap bebas dan bertanggung jawab, serta (4) dapat memberikan kritik membangun.

1. Fairness (bersikap jujur).

Dalam al-Qur'an, jujur itu identik dengan *amānah*, tidak menyampaikan hal-hal yang tidak diketahui, adil atau tidak memihak, tidak bertentangan antara ucapan dan perbuatan, serta mempertimbangkan kewajaran dan kelayakan suatu informasi untuk disiarkan.

Secara sederhana amanah dapat diartikan sebagai kepercayaan yang lebih berkonotasi kepada kepercayaan kepada Tuhan. Komunikator dituntut untuk menjaga amanah. Tidak menyampaikan hal-hal yang tidak boleh diinformasikan. Kemudian sifat jujur dalam al-Qur'an dikenal dengan istilah *šidq* yang secara harfiah artinya benar. Dalam konteks komunikasi Islam, berbohong merupakan sifat tercela sebab dapat menyesatkan individu dan masyarakat.

Di samping itu, seorang komunikator Islam tidak boleh menyampaikan hal-hal yang tidak diketahui secara pasti kebenarannya, samar-samar, atau kabar-kabar angin yang tidak jelas sumbernya. Karena informasi tersebut juga dapat menyesatkan orang lain, dan dapat menimbulkan fitnah serta menghukum orang yang tidak bersalah.

Seorang komunikator dalam komunikasi Islam juga diharuskan berlaku adil dan tidak memihak. Adil dalam arti menyampaikan sesuatu informasi secara objektif, apa adanya, tanpa ada usaha untuk menambah atau mengurangi informasi untuk kepentingan pribadi atau golongan tertentu.

Dalam kegiatan komunikasi Islam, seseorang wajib mempertimbangkan wajar tidaknya sesuatu informasi disiarkan. Informasi yang dapat mengganggu ketenteraman dan keselamatan seseorang, kelompok, masyarakat, bangsa dan negara tidak boleh dipublikasikan. Demikian juga yang dapat menyinggung perasaan umat beragama, ras, suku dan golongan. Keadaan tersebut dijelaskan dalam Q.S. al-An'ām/6: 108, yang artinya: *"Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan."*

2. Keakuratan informasi

Informasi yang disampaikan haruslah yang benar-benar akurat, setelah lebih dahulu diteliti secara cermat dan seksama. Komunikan harus senantiasa bersikap teliti dan hati-hati dalam menerima informasi, sehingga tidak merugikan dirinya sendiri dan orang lain. Seperti firman Allah dalam Q.S. al-Hujurāt/49: 6 yang artinya:

Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.

Al-Qur'an mengisyaratkan adanya orang-orang yang ingin dan berusaha agar sesuatu informasi yang buruk itu tersebar di tengah-tengah masyarakat. Karena itu seseorang yang terlibat dalam kegiatan komunikasi, harus melakukan *check and recheck* terhadap kebenaran sesuatu informasi yang diterimanya sebelum disampaikan kepada orang lain. Keadaan ini diisyaratkan Q.S. al-N-r/24: 19, artinya: "Sesungguhnya orang-orang yang ingin agar (berita), perbuatan yang amat keji itu tersiar di kalangan orang-orang yang beriman, bagi mereka azab yang pedih di dunia dan di akhirat."

3. Bebas dan bertanggung jawab

Dalam kegiatan komunikasi Islam, komunikator mempunyai kebebasan dalam menerima dan menyampaikan informasi, baik secara lisan, tulisan ataupun isyarat. Komunikator juga tidak dapat memaksakan kehendaknya agar pesan-pesan yang disampaiakannya, dapat diterima orang lain (komunikan). Pesan-pesan yang mengandung nilai-nilai kebenaran sekalipun tidak dapat dipaksakan kepada orang lain, termasuk nilai-nilai agama.

Namun kebebasan yang diberikan untuk menerima dan menyebarkan informasi tersebut, harus dibarengi dengan rasa tanggung jawab. Dalam arti, informasi yang disampaikan haruslah benar, cara penyampaiannya juga benar serta dapat mewujudkan maslahat bagi kehidupan manusia.

4. Kritik membangun

Pesan-pesan komunikasi yang bersifat membangun sangat ditekankan dalam komunikasi Islam. Kritik membangun yang disampaikan oleh komunikator ataupun komunikan, dapat menjadi bahan untuk perbaikan pada masa depan, dan dapat menghindari pengulangan kesalahan. Keadaan ini diisyaratkan Q.S. Al-'Asr/103: 1-3 yang artinya:

Demii masa, sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya menta'ati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran.

Di samping kegiatan-kegiatan komunikasi yang disuruh untuk dilakukan komunikator, juga ada tindakan-tindakan komunikasi yang harus dihindari oleh seorang komunikator dalam komunikasi Islam, yaitu: mengutuk orang lain, memandang remeh orang lain, membocorkan rahasia orang, mengumpat, memuji berlebihan, memberi salam kepada orang kafir, bertengkar, mengucapkan kata-kata kotor, berbisik-bisik antar dua orang, dan berkata kafir kepada seorang muslim.⁴⁾

Beda Prinsipil Komunikasi Islam dengan Komunikasi Barat

Berdasarkan prinsip komunikasi Islam yang digambarkan dalam beberapa ayat al-Qur'an seperti yang dikemukakan sebelumnya, maka dalam berbagai aspek nampak adanya perbedaan yang prinsipil antara komunikasi Barat dengan komunikasi Islam. Barat memandang komunikasi dan informasi merupakan barang komoditi yang dapat diperjual belikan. Dalam setiap aktivitas komunikasi, keuntungan yang paling besar diperoleh oleh pihak komunikator utama yang menguasai informasi. Setiap orang bebas mengeluarkan pendapat baik secara lisan maupun tulisan tanpa adanya hambatan dan pertimbangan pada nilai-nilai yang dianut oleh pihak lain. Barat menganut ideologi *free flow of ideas by words and image*, yang berarti bebas menyampaikan apa saja yang menarik tanpa mempertimbangkan nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat lain.

Sedangkan menurut perspektif komunikasi Islam, keuntungan paling besar penyampaian informasi berada pada pihak komunikan (sasaran informasi) bukan pada pihak komunikator. Penyampaian sesuatu informasi pada hakikatnya bertujuan untuk mewujudkan kebahagiaan dan

kemaslahatan individu atau masyarakat yang menjadi sasaran komunikasi. Di samping itu, kebebasan berkomunikasi harus dibarengi dengan rasa tanggung jawab serta dibatasi oleh nilai-nilai yang dianut oleh masyarakat, bangsa dan negara.

Dengan demikian, prinsip komunikasi yang dipegang oleh Barat melahirkan faham *free flow*, sedangkan prinsip komunikasi yang diinginkan oleh dunia Islam mencoba menawarkan *free and balance flow* yang dipandang lebih adil dan manusiawi. Para ahli komunikasi Barat menginginkan kebebasan komunikasi tanpa batas, termasuk kebebasan dalam kepemilikan dan penguasaan infrastruktur komunikasi oleh pihak swasta.⁵ Sedangkan dunia Islam memandang informasi sebagai barang sosial dan bukan komoditi semata, sehingga sangat diperlukan keseimbangan dan tanggung jawab sosial dari para pelaku komunikasi.

Berdasarkan prinsip komunikasi yang dipegang oleh para ahli komunikasi Barat tersebut, telah lahir pula sejumlah teori-teori komunikasi yang didasarkan kepada nilai-nilai social dan ideologi Barat yang sebahagian sudah barang tentu tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam. Karena itu, para intelektual muslim telah menunjukkan minat untuk mengkaji teori-teori komunikasi berdasarkan ajaran Islam. Seperti Hussain menulis di Media Asia dengan judul *Islamization of Communication Theory*. Beliau menyerukan agar para intelektual muslim dapat menguasai teori-teori komunikasi yang dibangun oleh kaum sekuler barat, dan mencoba untuk mengislamisasi teori-teori komunikasi tersebut sesuai dengan nilai-nilai Islam.⁶

Hussain⁷ telah memberikan langkah-langkah ke depan dalam upaya islamisasi teori komunikasi. Pertama menurut beliau, para intelektual muslim harus lebih dahulu memahami ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis terutama yang berkaitan dengan komunikasi, menguasai teori-teori komunikasi sekuler Barat, mempelajari kelemahan-kelemahan teori komunikasi Barat dibandingkan dengan ajaran Islam, kemudian membangun teori baru dan mengujinya secara terus menerus dalam berbagai penelitian sehingga hasilnya terbukti bagi pembangunan masyarakat.

Di samping itu, Tehranian, Ketua Jurusan Komunikasi University of Hawaii USA, juga pernah menulis tentang teori komunikasi menurut perspektif Islam. Menurut beliau, teori komunikasi Barat bersifat *cultural-bound* yang kebanyakan dibangun berdasarkan kehidupan sosial Barat.

Barat lebih mengutamakan aspek empiris dan mengabaikan aspek normatif dan historis. Implikasi pendekatan komunikasi yang dilakukan Barat ini tidak selamanya sesuai dengan cirri masyarakat lain yang mempunyai perbedaan dalam berbagai aspek. Beliau menyimpulkan bahwa *taşawwur Islam* atau *Islamic world-view* menjadi dasar pembentukan teori komunikasi Islam.⁸

Kemudian Hasnain⁹ memandang perspektif komunikasi Barat terlalu bersifat positivistik dan fungsional serta berorientasikan individu, tidak membicarakan komunikasi sebagai proses social, karena itu mereka tidak memperdulikan keseluruhan struktur dan fungsi social-budaya yang amat penting untuk mendorong setiap perubahan sosial. Komunikasi berperspektif Barat terlalu menekankan kepada aspek komunikasi antar manusia, dan mengabaikan komunikasi secara vertical, yaitu komunikasi antara manusia dengan Tuhan. Akibatnya, nilai-nilai agama, budaya dan adat yang berkembang di tengah-tengah masyarakat, tidak mendapat tempat sewajarnya dalam teori komunikasi Barat.

Namun menurut hasil penelitian Wimal Dissanayake¹⁰ sekitar 71 % bahan-bahan komunikasi yang diajarkan di negara-negara ASEAN masih bersumber dari teori komunikasi yang berasal dari Amerika. Keadaan ini bermakna, walaupun dalam banyak aspek teori komunikasi Barat banyak yang kurang sesuai dengan nilai-nilai agama dan budaya Timur, namun ternyata teori-teori komunikasi Barat masih banyak diajarkan di lembaga-lembaga pendidikan tinggi negara-negara Timur. Hasil penelitian Fuziah¹¹ di Malaysia juga menunjukkan hasil yang hampir sama. Paradigma dan pendekatan komunikasi sekuler yang diterapkan di dunia Timur tanpa ada adaptasi tersebut, memberi pengaruh kepada pembentukan paradigma masyarakat informasi yang sarat dengan faham sekuler.¹²

Penutup

Islam menjadikan inspirasi tauhid yang berdasarkan kepada al-Qur'an dan hadis sebagai parameter terhadap perkembangan komunikasi dan informasi. Islam memandang informasi tidak bersifat *value-free*, hak eksklusif dan bahan komoditi yang diperdagangkan, tetapi merupakan pelayanan dalam rangka membangun masyarakat menuju kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Sedangkan Barat memandang dan menjadikan komunikasi dan informasi sebagai hak eksklusif dan bahan komoditi

yang diperdagangkan, sehingga teori-teori komunikasi yang dikembangkan di dunia Barat sering mengabaikan nilai-nilai agama dan budaya Islam. Karena itulah maka muncul keinginan di kalangan kaum intelektual muslim untuk membangun teori-teori komunikasi yang sesuai dengan Islam. Namun diakui bahwa usaha yang dilakukan belum memberikan hasil yang memuaskan, masih merupakan tahap awal. Karena itu sangat diperlukan usaha yang lebih serius dari umat Islam terutama kaum intelektual yang berkecimpung dalam bidang komunikasi untuk banyak mengkaji dan meneliti komunikasi menurut perspektif Islam. Walaupun diakui memang banyak kendala yang dihadapi terutama dalam menemukan sistematik dan metodologik ilmu komunikasi Islam yang tersendiri yang dapat membedakannya dengan komunikasi pada umumnya.[]

Catatan :

¹Mohd. Yusof Hussain, et al. *Dua Puluh Lima Soal Jawab Mengenai Komunikasi Islam* (Serdang Selangor: Universiti Pertanian Malaysia, 1990), hlm. 1.

²*Ibid.*

³Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Al-Jāmi' al-Ṣaghīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.) jld. II, hlm. 520.

⁴Hussain, et al. *Dua Puluh Lima*, hlm. 19-21.

⁵J.C. Merrill, "Free Flow of News Among the Nations: A Growing Controversy," dalam Jim Richstad and Michael H. Anderson (ed.) *Crisis in International News* (Colombia, New York, 1981).

⁶Hussain, "Islamization of Communication Theory, dalam *Media Asia*, jld 13, No. 1, 1986.

⁷*Ibid.*

⁸Majid Tehranian, Communication Theory and Islamic Perspective. Dalam Wimal Dissanayake (ed.) *Communication Theory: The Asian Perspectives* (Singapore: Mass Communication Research and Information Centre, 1988).

⁹Imtiaz Hasnain, "Communication: An Islamic Perspective", dalam Wimal Dissanayake (ed.) *Communication Theory: The Asian Perspective* (Singapore: Asian Mass Communication Research and Information Centre, 1988), hlm. 183-189.

¹⁰Wimal Dissanayake dalam Zulkifli Abd Ghani, *Komunikasi dan Teknologi Maklumat* (Bandar Baru: Utusan Publications and Distribution, Sdn. Bhd., 2000), hlm. 7.

¹¹Kartini Hasan Basri Fuziah, "Communication Education for the Muslim Scholar: A Need for a Metatheoretical Reassessment." *Jurnal Komunikasi*, jilid V, UKM (1989).

¹²Mowlana Hamid, The New Global Order and Cultural Ecology. *Media, Culture and Society*. Jilid 15 (1993) No.1.

Bibliografi

- 'Abd al-Laṭīf. *al-Uṣ-ḥ al-Fikriyyah*. Kairo: Dar al-Nahdah, t.t.
- 'Abd al-Rāziq, 'Alī. *al-Islām wa Uṣ-ḥ al-Hukm*, disunting oleh Mamd-h Haqqī. Beirut: 1966.
- 'Abduh, Syekh Muhammad. *Tafsir Juz 'Amma*. terj. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1999
- 'Abdullāh, 'Abdul Raḥmān Ṣāliḥ. *Educational Theory A Qur'anic Outlook*. Makkah: Umm al Qura University, 1982.
- Ṣubḥī, Muḥammad Maḥm-d. *al-Falsafah al-Akhlāqiyyah fī al-Fikr al-Islāmī*. Kairo, t.t.
- Ab- al-Badran, Ainun Badran. *Bayān al-Nuṣ-ṣ al-Tasyrī'iyah*. Iskandariah: Muassasah Syabbāb al-Jāmi'ah, 1982.
- Ab- Dāwud, Sulaymān ibn al-Asy'aṣ al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāw-d*. Beirut: Dār al-Fikr, 1414/1994.
- Ab- Rayyān, Muḥammad 'Alī. *Uṣ-ḥ al-Falsafat al-Isyrāqiyyat*. Beirut: Dār al-Ṭalabat al-'Arab, 1969.
- Ab- Zahrah, Muḥammad. *Tārīkh al-Māzāhib al-Fiqhiyyah*. Kairo: Maṭba'ah al-Madani, t.t.
- Ab- Zahrah, Muḥammad. *Uṣ-ḥ al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Abdillah, Masykuri. "Gagasan dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern" dalam *Afkar*, No. 7 (2000).
- Abdullah, Hawash. *Perkembangan Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlash, 1980.
- Al-'Aynaynī, Ab- Khalīl. *Falsafah al-Tarbiyah al-Islāmiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1980.

- Al-Ṣāliḥ, Subḥī. *'Ul-m al-Ḥadīṣ wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1973.
- Al-Ḥabībī, Syams ad-Dīn. *al-Kabā'ir*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- Al-Abrāsyī, Muḥammad 'Aṭiyyah. *Al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*. Mesir: Bāb al-Halabī, 1964.
- Al-Asy'arī, Ab- al-Ḥasan. *al-Ibānah 'an Uṣ-ḥ al-Diyānah*. Kairo: al-Anṣār, 1977.
- Al-Asy'arī, Ab- al-Ḥasan. *al-Luma'*. Beirut: al-Maktabah al-Kat-līkiyyah, 1952.
- Al-Asy'arī, Ab- al-Ḥasan. *Maqālat al-Islāmiyyīn*. Mesir: Maktabah al-Nahḍah, 1954.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Aims and Objectives of Islamic Education*. Jedah: King Abd. Aziz University, 1979.
- Al-B-ṭī, Said Ramaḍān. *Man al-Mas'-l 'an Takhalluf al-Muslimīn*. Damaskus: Muassasah al-Risālah, 1985.
- Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1401/1981.
- Al-Dārimī, Ab- Muḥammad. *Sunan al-Dārimī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Dīb, 'Abd al-Aẓīm. *Imām al-Ḥaramayn*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1981.
- Al-Faruqi, Isma'il Raji. *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Pustaka, 1995.
- Al-Ghazālī, Ab- Ḥāmid. *Kimiya-yi Sa'adah*. Teheran: 1940.
- Al-Ghazālī, Ab- Ḥāmid. "Misikāt al-Anwār". Dalam *Majm-' Rasā'īl al-Imām al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Ali, K. *A Study of Islamic History*. Terjemahan Ghufon A. Mas'adi. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam dan Peradilan Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Al-Isfahānī, Al-Raghīb. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Juwaynī, Ab- al-Ma'ālī. *Al-Burhān fī Uṣ-ḥ al-Fiqh*. Ed. 'Abd al-Aẓīm al-Dīb. Kairo: Dār al-Anṣār, 1980.

- Al-Juwaynī, Ab- al-Ma'ālī. *Ghiyās al-Umam fī al-Tiyās al-Zulam*. Ed. 'Abd al-'Azīm al-Dīb, Duhāh: Kantor Kementrian Agama Qatar, 1400H.
- Al-Khaṭīb, M. 'Ajjāj. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1414/1993.
- Al-Khaṭīb, M. 'Ajjāj. *Uṣ-ṣ al-Ḥadīṣ: 'Ul-muhu wa Muṣṭalahuhu*. Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1989.
- Al-Khuḍarī Bek, Muḥammad. *Muḥāḍarāt Tārīkh al-'Ul-m al-Islāmiyyah al-Daulah al-'Abbāsiyyah*. Kairo: al-Istiqamat, 1945.
- Al-Māwardī, Ab- al-Ḥasan. *al-Ḥawī al-Kabīr fī Fiqh Mazḥab al-Imām al-Syāfi'ī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Māwardī, Ab- Ḥasan. *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Marāḡī, Ahmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāḡī*. j. V, Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1974.
- Al-Nasā'ī, Ab- 'Abd al-Raḥmān ibn Syu'ayb. *Sunan al-Nasā'ī al-Mujtabā*. Mesir: Syirkah Maktabah al-Bābī al-Ḥalabī, 1383/1964.
- Al-Nawawī. *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn Ahmad, *Syarḥ al-Uṣ-ṣ al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahhab, 1965.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsin al-Ta'wīl*. Dār lhyā' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Qawā'id al-Taḥdīs min Fun-n al-Muṣṭalahāt al-Ḥadīṣ*. Kairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1961.
- Al-Qaṭṭān, Manna'. *Mabāḥiṣ fī 'Ul-m al-Qur'ān*. Mansyurat al-'Asr al-Hadits, 1973.
- Al-Sibā'ī, Muṣṭafā. *Al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyri' al-Islāmi*. Kairo: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1966.
- Al-Subkī, Taj al-Dīn. *Qā'idah fī al-Jarḥ wa al-Ta'dīl wa Qā'idah fī al-Mu'arrikhīn*. Ed. 'Abd al-Fattāḥ Ab- Ghuddah. Beirut: Maktabah al-Maṭbu'ah al-Islāmiyyah, 1400/1980.
- Al-Suy-ṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Tadrib al-Rāwī fī Syirkah Taqrīb al-Nawāwī*. Dār al-Fikr, 1414/1993.
- Al-Suy-ṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Jāmi' al-Ṣaḡhīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.

- Al-Syāṭibī, Ab- Ishāq Ibrāhīm. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣ-ṣ al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Syāṭibī, Ab- Ishāq. *Al-Muwāfaqāt fī al-Uṣ-ṣ al-Syari'at*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H./1991 M.
- Al-Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Risālah*. Mesir: al-Bābī al-Ḥalabī, 1940.
- Al-Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *Al-Umm*. Kairo: Dār al-Syā'bi, 1968.
- Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, Kairo: Maktabah al-Anglu al-Mishriyyah, t.t.
- Al-Syahrāz-rī, Syams al-Dīn Muḥammad. *Syarḥ Hikmāt al-Isyrāq*. Diedit oleh Hossein Ziai. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993.
- Al-Syawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. *Irsyād al-Fuh-l*. Mesir, 1327H.
- Al-Taftazānī, Ab- al-Wafā. *'Ilm al-Kalām wa Ba'd Musykilatih*. Kairo: Dār al-ṣaqāfah, 1979.
- Al-Taḥhān, Maḥm-d. *Taysīr Muṣṭalāḥ al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1399/1979.
- Al-Turmuḏī, Ab- 'Isā. *Sunan al-Turmuḏī*. Ed. Ṣidqī M. Jāmil al-'Attār. Beirut: Dār al-Fikr, 1414/1994.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulu-m al-Qur'ān*. Mesir: Maṭba'ah Isā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.
- Al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣ-ṣ al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1406/1986.
- Amīn, Ahmad. *Duhā' al-Islām*, Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1962.
- Amīn, Ahmad. *Ḍuhr al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1969.
- Andriany, Durri, (et al.) *Cakrawala Pendidikan*. Jakarta: Universitas Terbuka, 2003.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekontruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Azasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Arberry, A.J. *Sufism*. London: Unwin, 1950.
- Arkoun, Mohammed. "The Concept of Authority in Islamic Thought". Dalam Klauss Ferdinand & Mehdi Mozaffari (ed.) *Islam: State and Society*. London: Curzon Press, 1988.

- Arkoun, Muhammad. "Menuju Pendekatan Baru Islam, (Artikel berdasarkan wawancara)" dalam *Ulumul Qur'an*, No. 7 (1987).
- Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology (al-Qām-s al-Sh-fi) The Myctical Language of Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Hakikat Islam dan Unsur unsur Agama*. Kudus: Penerbit Menara Kudus, 1974.
- Azami, M.M. *Studies in Hadith Metodology and Literature*. Indianapolis, Indiana: America Trust Publications, 1413/1992.
- Azra, Azyumardi "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the 17th and 18th Centuries." Disertasi: Columbia University, 1992.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1995.
- Badawī, 'Abd al-Rahmān. *Mazāhib al-Islāmiyyin*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1971.
- Bagus, Lorens. "Ludwig Wittgenstein: Masalah Bahasa dan Makna", dalam FX. Mudji Sutrisno dan F. Budi Hardiman. *Para Filsuf Penentu Gerak Zaman*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Bakry, Hasbullah. *Kumpulan Lengkap Undang-Undang dan Peraturan Perkawinan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1985.
- Beam, P. "Breaking the Sprinter's Wrist: Achieving Cost-Effectiveness in On-Line Learning", Paper presented at the International Symposium on Distance Education and Open Learning, MONE Indonesia, IDLN, SEAMOLEC, ICDE, UNDP and UNESCO, Tuban, Bali, Indonesia, 17-20 November 1997.
- Bigge, Morris L. *Learning Theories For Teachers*. New York: Harper & Row Publishers, Inc., 1974.
- Braginsky, V.I. *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu Dalam Abad 7-19*, terj. Hersri Setiawan. Jakarta: INIS, 1998.
- Brahmawong, C. *Web-Based Instruction for Distance Education: A Case of STOU*. Bangkok: STOU, 2001.
- Brubacher, John S. *A History of The Problems of Education*. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc., 1947.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.

- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1996.
- Bullen, M. "E-Learning and the Internationalization", dalam *Malaysian Journal of Educational Technology*, 1 (1).
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man*. New Haven: Yale University Press, 1944.
- Chapra, M. Umer. *Economics, an Islamic Perspective*. Leischester: The Islamic Foundation, 2000.
- Chapra, M. Umer. *Islamic Economy: Challenges and Opportunities*. Leischester: The Islamic Foundation, 1997.
- Chapra, M. Umer. *Toward Just Monetary System*. Leischester: The Islamic Foundation, 1987.
- Choudhury, Masudul Alam. *The Islamic Worldview*. London, England: Kegan Paul International Ltd., 2000.
- Chute, A., M. Thompson, dan B. Hancock. *The McGraw-Hill Handbook of Distance Learning*. United States: McGraw-Hill, 2000.
- Cook, Jhon. "Wittgenstein on Privacy" dalam A.P. Martinich, (ed.) *The Philosophy of Language*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International Ltd., 1993.
- Daulay, Haidar Putra. *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah dan Madrasah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Daulay, Haidar Putra. *Pendidikan Islam dalam Sistem Pendidikan Nasional di Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2002.
- Daulay, Haidar Putra. *Sejarah dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia*. Bandung: Cita Pustaka Media, 2001.
- Departemen Agama RI., *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. Semarang: Toha Putra, 1989.
- Departemen Agama RI., *Kompilasi Perundang-Undangan Badan Peradilan*. Jakarta: Proyek Pembinaan Badan Peradilan Agama Dep. Agama, 1980/ 1981.
- Ditbinpera Depag RI. "Aktualisasi Hukum Islam". Dalam *Mimbar Hukum*, No. 9 (1994).

- Ditbinpera Depag RI. "Aktualisasi Hukum Islam", dalam *Mimbar Hukum* No.5, Thn. 3, (1992).
- Ditbinpera Departemen Agama RI., *Laporan Hasil Seminar Hukum Waris Islam*, Jakarta, 1982.
- Djarmika, Rahmat, dkk. *Perkembangan Ilmu Fikih di Dunia Islam*. Jakarta: Dirjen Binbaga Islam Departemen Agama RI., t.t.
- Drucker, Peter. *Post Capitalist Society*. New York: Harper Collins Publisher, 1993.
- Effendy Bachtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Endress, Gerhard. *An Introduction to Islam*. Terj. Carole Hillenbrand. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Its Relevance to Our Age*. India: Institute of Islamic Studies Bombay, 1987.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat; Myth or Reality?* New York: Oxford University Press, 1992.
- Faivre, Antoine. "Theosophy" dalam *The Encyclopedia of Religion*. Diedit oleh Mircea Eliade. New York: Simon & Schuster, 1995.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970.
- Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Fukuyama, F. *The Last Man and the End of History*, 1996.
- Fuziah, Kartini Hasan Basri. *Communication Education for the Muslim Scholar: A Need for a Metatheoretical Reassessment*. Jilid V. Jurnal Komunikasi, UKM, 1989.
- Galtung, J. & Richard, CV. *Global Glasnost*. USA: Hampton Press, Inc., 1992.
- Gambling, T.A dan R.A.A. Karim. *Journal of Business Finance and Accounting* 13 (1) Spring 1986.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

- Gellner, Ernst. *Reason and Culture: New Perspectives on the Past*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- Goble, Frank G. *Mazhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. Terj. A. Supratiknya. Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Godgrey, J., A. Hodgson, S. Holmes. *Accounting Theory*. Brisbane: John Wiley & Son, 1992.
- Goldstain, J. *Social Psychology*. New York: Academic Press, 1980.
- Goodman, Len Evan. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan: A Philosophical Tale Translated with Introduction and Notes*. New York: Twayne Publisher, Inc., 1972.
- Guillaume, Alfred. *The Life of Muhammad: a Translation of Ibn Ishaq's Sira Rasul Allah*. London, 1955.
- Hamid, Mowlana. *The New Global Order and Cultural Ecology*. *Media, Culture and Society*. Jilid 15. No.1, 1993.
- Hansiswany, K. "Manajemen e-Learning: Mengelola Pengetahuan sebagai Komoditas", *Mimbar Pendidikan*, XX, (2001).
- Harahap, Sofyan Syafri. "Fenomena Maraknya Bank Syariah", *Republika*, Senin 6 Maret, 2000.
- Harahap, Sofyan Syafri. *Simpul Simpul Kapitalsime yang semakin mengkhawatirkan*, Fokus, LKBN, Anatara, (2002).
- Harahap, Sofyan Syafri. *Akuntansi Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1997.
- Harahap, Sofyan Syafri. *Akuntansi Pengawasan dan Manajemen dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Trisakti, 1992.
- Hart, Michael. *The 100, a Ranking of the Most Influential Persons in History*. New York: Hart Publishing Company, Inc., 1978.
- Hasnain, Imtiaz. "Communication: An Islamic Perspective", dalam Wimal Dissanayake (ed.) *Communication Theory: The Asian Perspective*. Singapore: Asian Mass Communication Research and Information Centre, 1988.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs From the Earliest Times to the Present*. London: MacMillan Press, 1974.
- <http://www.wrhambracht.com>

- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilization?" *Foreign Affairs*, Musim Panas, 1993.
- Huntington, Samuel P. *News Week: The International News Magazine*, edisi Desember 2001-Februari 2002.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilization*. New York: Simon & Schuster, 1996.
- Husain, Syed Sajjad dan Syed Ali Ashraf. *Crisis in Muslim Education*. Jeddah: King Abdulaziz University, 1979.
- Husayn, Tāhā. *Mustaqbal al-ṣaqāfah fī Miṣr*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ṭabrānī, 1973.
- Hussain, Mohd. Yusof, Mohd. Fadzilah Haji Kamsah, dan Noran Abd. Rahman. *Dua Puluh Lima Soal Jawab Mengenai Komunikasi Islam*. Pengarah, Pusat Pengembangan dan Pendidikan Lanjutan, Universiti Pertanian Malaysia, Serdang Selangor, Darul Ehsan, 1990.
- Hussain, Mohd. Yusof. "Islamization of Communication Theory", *Media Asia*. Jilid 13 No. 1, 1986.
- Ibn Abī Rabī', *Sul-k al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik*. Kairo: Dār al-Sya'b, 1970.
- Ibn al-Hammām al-Ḥanafī. *Fath al-Qdīr li al-'Ajiz al-Faqīr*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Fāris, Ab- al-Husayn Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Mesir: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1972.
- Ibn Hisyām, *Sīrah*, Vol. 1. Cairo, 1332H.
- Ibn Juzai al-Mālikī. *al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Khald-n, 'Abd al-Raḥmān. *Al-Muqaddimah*. Kairo: 1958.
- Ibn Mājah, Ab- 'Abd Allāh. *Sunan Ibn Mājah*, Ed. Sidqī Jamīl al-Attār. Beirut: Dār al-Fikr, 1415/1995.
- Ibn Taymiyah, Taqī ad-Dīn. *al-Siyāsah al-Syar'iyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'iyah*. Mesir: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1951.
- Ibrāhīm, Muḥammad Ismā'īl. *Al-Qur'ān wa al-I'jāz al-'Ilmi*. Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.
- Imām al-Haramayn. *Giyās al-Umam fī Iltiyās al-Zulam*, Qaṭr: al-Syu'n al-Dīniyah, t.t.

- Imām al-Nawawī. *Rauḍah al-Ṭalībīn wa 'Umdah al-Muftīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.
- Imām al-Nawawī. *Tahzīb al-Asmā' wa al-Lughāt*. Mesir: al-Muniriyyah, t.t.
- Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac & Co., 1908.
- Ishaq, A. "On the Global Digital Divide", dalam *Finance and Development*, (tt: tp, 2001).
- Khaṭīb as-Syarbaynī. *Mughnī al-Muḥtāj*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Khan, Qamaruddin. *Al-Mawardi's Theory of the State*. Bazman Iqbal, Lahore, t.t.
- Khuḍarī Beik, Muḥammad. *Uṣ-l al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1969.
- Koentjaraningrat. *Anthropology*. Jakarta: Gramedia: 1972.
- Kurzman, Charles (ed.), *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Lambton, Ann K.S. "The Theory of Kingship in the Nasehat al-Mulk of Ghazali" dalam *The Islamic Quarterly*, Vol. I, No. 1 (April 1954).
- Latif, M. Djamil. *Kedudukan dan Kekuasaan Peradilan Agama di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Lewis, Bernard. *The Middle East and the West*, edisi kedua, New York, 1966.
- Lindh, Tore & Kari Vogt (ed.), *Islamic Law Reform and Human Rights Challenges and Rejoinders*. Norwegia: Nordic Human Rights Publications, 1993.
- Madjid, Nurcholish. "Agama dan Politik dalam Islam" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol.I, No.1, Juli-Desember 1998.
- Mahmudunnasir, Syed. *Islam: Its Concepts & History*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Malik ibn Anas. *Al-Muwatta'*. Ed. Sa'īd al-Lahhām. Beirut: Dār al-Fikr, 1409/1989.
- Mannan, Muhammad Abdul. *Islamic Economics: Theory and Practice*. London: Houdar and Stoughton Ltd., 1992.
- Martin, R.R. *Key Issues in Transitioning from Distance Education to Distributed Learning*. Victoria: University of Victoria, 1997.

- Mas'udi, Masdar F. Makalah Simposium Nasional "Format Baru Gerakan Keagamaan" dilaksanakan oleh Forum Komunikasi Mahasiswa Pascasarjana IAIN Jakarta, 6 Agustus 1998.
- Maud-dī, Ab- A'lā. *Islamic Law and Constitution*, disunting oleh Kurshid Ahmad. Lahore, 1967.
- Maud-dī, Ab- A'lā. *The Process of Islamic Revolution*. Lahore: 1955.
- McQuail, D. *Mass Communication Theory: An Introduction*. London: Sage Publication, 1987.
- Merill J.C. Free Flow of News Among the Nations : A Growing Controversy, dalam Jim Richstad and Michael H. Anderson. *Crisis in International News*. Colombia, New York, 1981.
- Meuleman, Johan Hendrik. "Pengantar, Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammed Arkoun", dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Mikhail, John H. *Māwardī; A Study in Islamic Political Thought*. Disertasi: Harvard University, 1968.
- Miqot, No. 86, IAIN Press, 1995.
- Morewedge, Parviz. "The Neoplatonic Structure of Some Islamic Mystical Doctrines", dalam P. Morewedge (ed.) *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- M-sā, Muḥammad Y-suf. *al-Qur'ān wa al-Falsafah*. Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Muhadjir, Noeng. "Pendidikan Dalam Perspektif Qur'ani" makalah pada Seminar dan Loka-karya Pendidikan al-Qur'an Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 16 18 Des. 1989.
- Muhadjir, Noeng. *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial: Suatu Teori Pendidikan*. Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, 1987.
- Muhajir, Noeng. *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial: Suatu Teori Pendidikan*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1987.
- Muslim, Mustafā. *Mabāḥiṣ fi l'jāz al-Qur'ān*. Jeddah: Dār al-Manār, 1988.
- Muzaffar, Chandra. "Kebangkitan Islam Suatu Pandangan Global dengan Illistrasi dari Asia Tenggara" dalam, Saiful Muzani (Ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1993.

- Najīb al-Muṭī'ī. [Takmilah] *Syarḥ al-Muḥaẓẓab*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Theology, Philosophy, and Spirituality". Dalam S. H. Nasr (ed.) *World Spirituality: Islamic Spirituality, Manifestations*. New York: The Crossroad Publishing Co., 1991.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages, Avicenna-Suhrawardī-Ibn 'Arabi*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.
- Nasution, Harun dkk. "Hubungan Islam dan Negara" dalam *Dialog*, No.19, Vol. IX (September 1985).
- Nasution, Harun. *Falsafat & Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, UI-Press, Jakarta, 1986.
- Netton, Ian R. *Allah Transcendent*. England: Curzon Press Ltd., 1994.
- Nordin, Dato' Ahmad bin H. Mohd. Zain. *Communication Principles in Islam*. School of Mass Communication, Institut Teknologi Mara, 1989.
- Pagar. *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Peradilan Agama di Indonesia*. Medan: IAIN Press, 1995.
- Phenix, Philips H. *Philosophy of Education*. New York: Holt Rinehart & Winston Inc., 1961.
- Prodjodikori, R. Wirjono. *Hukum Warisan di Indonesia* Bandung: Sumur, 1993.
- Puspa, Yan Pramadya. *Kamus Hukum Edisi Lengkap*. Semarang: Aneka Ilmu, 1977.
- Qutb, Sayyid. *Khaṣā'is al-Taṣawwur al-Islāmī wa Muqāwamatuhu*. Cairo, 1962.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Rahmat, Jalaluddin. Makalah Simposium Nasional "Agama Sebagai Sumber Etika Kebangsaan", dilaksanakan oleh Forum Komunikasi Mahasiswa Pascasarjana IAIN Jakarta, 6 Agustus 1998.
- Ramulyo, M. Idris. *Hukum Kewarisan Perdata Barat (Burgerlijk Wetboek)*. Jakarta: Sinar Grafika, t.t.
- Ramulyo, M. Idris. *Perbandingan Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dengan Kewarisan Menurut Kitab Undang Undang Hukum Perdata (BW)*. Jakarta: Sinar Grafika, 1994.

- Rida, Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manār*. j.II, Kairo: al-Manar, 1327H.
- Rosenthal, J. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Rousseau, J.J. "Emile", ed. Steven M. Cahn, *The Philosophical Foundations of Education*. New York: Harper & Row Publishers, 1970.
- Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*. Totowa: Littlefield Adam & Co., 1966.
- Salīmān, 'Abd al-'Azīz Muḥammad. *al-Kawāsyif al-Jalīyah 'an Ma'ānī al-Wasītiyah*. Riyad: al-Mamlakat al-Arabiyah al-Su'-dīyah, 1982.
- Sarmadi, A. Sukris. *Transendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera Hati*. Bandung: Penerbit Mizan, 1994.
- Shihab, M. Quraish. "Membumikan" *Al Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan, 1982.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Sjadzali, Munawir, dkk. *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, t.t.
- Skinner, B.F. *Science and Human Behavior*. New York: The Macmillan Company, 1953.
- Smith, Margaret. *Al-Ghazālī The Mystic*. Lahore: Kazi Publication, 1944.
- Soekartawi. "Prospek Pembelajaran Jarak Jauh melalui Internet", Makalah disampaikan pada Seminar Nasional Teknologi Pembelajaran, UT, PUSTEKKOM, IPTI dan UNJ, Jakarta, 18-19 Juli 2002.
- Steenbrink, Karel A. Pesantren, Madrasah, Sekolah. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Subekti, R. dan R. Tjitrosudibyo. *Kitab Undang-Undang Hukum Perdata Burgerlijk Wetboek*. Jakarta: PT. Pradnya Paramita, 1986.
- Suhrawardī, Syihāb al-Dīn Yaḥyā. *Hikmat al-Isyrāq*, dalam Henry Corbin (ed.) *Majm-'at Muṣannafāt Syaykh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī*. Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397HLM.

- Suhrawardī, Syihāb al-Dīn Yaḥyā. *al-Masyārī' wa al-Muthārahāt*, dalam Henry Corbin (ed.) *Majm-'at Muṣannafāt Syaykh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī*. Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397HLM.
- Suhrawardī, Syihāb al-Dīn Yaḥyā. *Hayākil al-N-r*. Diedit oleh Muhammad 'Alī 'Ab- Rayyān. Mesir: al-Maktabat al-Tijāriyat al-Kubrā, 1956.
- Suhrawardī, Syihāb al-Dīn Yaḥyā. *Qiṣṣat al-Ghurbat al-Gharbiyyat*, dalam Henry Corbin (ed.) *Majm-'at Muṣannafāt Syaykh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī*. Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397HLM.
- Suhrawardī, Syihāb al-Dīn Yaḥyā. *Risālat fi l'tiqād al-Hukamā*, dalam Henry Corbin (ed.) *Majm-'at Muṣannafāt Syaykh Isyrāq Syihāb al-Dīn Yaḥyā Suhrawardī*. Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397HLM.
- Sulaymān, Faṭḥiyah Ḥasan. *Mazāhib fī at-Tarbiyah: Baḥs fī al-Mazhab at-Tarbawī 'ind al-Gazālī*. Mesir: Dār al-Hana li at-Tiba'ah wa an Nasr, 1958.
- Syah, Ismail Muhammad. *Pencarian Bersama Suami Isteri di Aceh Ditinjau dari Sudut Undang-Undang Perkawinan Tahun 1974 dan Hukum Islam*. Medan: Fakultas Hukum USU.
- Syalt-ṭ, Muḥammad. *Al-Islām 'Aqidah wa Syarī'ah*. Kairo: Dār al-Qalam, 1966.
- Syamsuddin, M. Din. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos, 2001.
- Syarifuddin, Amir. *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam Dalam Lingkungan Adat Minangkabau*. Jakarta: Gunung Agung, 1984.
- Tatarian, R. "News Flow in the Third World: An Overview". Dalam Philip, CH. (Ed). *The Third World and Press Freedom*. New York: Praeger Publisher, 1978.
- Tehrani, Majid. *Communication Theory and Islamic Perspective*. Dalam Wimal Dissanayake (ed). *Communication Theory: The Asian Perspectives*. Singapore: Mass Communication Research and Information Centre, 1988.
- Thackston. *The Mystical Treatises and Visionary Treatises of Suhrawardī*. London: The Octagon Press, 1982.
- The New Encyclopedia Britannica*. Chicago: William Benton Publishers, 1974.

- Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Terjemahan Judith von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.
- Titus, Harold H. *Living Issues in Philosophy: An Introductory Textbook*. New York: American Book Co., 1959.
- Titus, Harold H., M. S. Smith dan R. T. Nolan. *Persoalan-persoalan Filsafat*. Terj. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1973.
- Undang-Undang No. 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.
- Undang-Undang No. 2 tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional.
- Watson, J.B. *Behaviorisme*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
- Weber, Max. *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. USA: Charles Scribner's Son, 1958.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: Macdonald & Evans Ltd., 1980.
- Yayasan Wakaf Paramadina, *Konsep-konsep Asbab al-Nuzul Dalam Fikih dan Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta, t.t.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Ilmu Huduri*. Bandung: Mizan, 1994.
- Zein, Kurniawan dan Sarifuddin HA (ed.) *Syariat Islam Yes Syariat Islam No*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Zulkiple Abd. Ghani. *Islam, Komunikasi dan Teknologi Maklumat*. Bandar Baru: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd., 2001.
- Zulkiple Abd. Ghani. *Penyiaran Islam: Konsep, Model dan Program*. Jabatan Komunikasi, Universiti Kebangsaan Malaysia, 1997.

Tentang Penulis

• Amroeni Drajat

Dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Medan (S-1), Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-2 & S-3).

• Dja'far Siddik

Dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Tarbiyah IAIN Medan (S-1), Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta (S-2 & S-3).

• Haidar P. Daulay

Dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Tarbiyah IAIN Medan, Program Pascasarjana IAIN Yogyakarta (S-2 & S-3).

• Hasan Asari

Asisten Direktur II Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Tarbiyah IAIN Medan (S-1), Institute of Islamic Studies McGill University (S-2), Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-3).

• Hasyimsyah Nasution

Direktur Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Medan (S-1); Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-2 & S-3).

- **Ilhamuddin**
Dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Medan (S-1), Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-2 & S-3).
- **Katimin**
Ketua Program Studi Pemikiran Islam Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Medan (S-1), Program Pascasarjana IAIN Medan (S-2), Program Pascasarjana UIN Jakarta (S-3).
- **Lahmuddin Nasution**
Dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Syariah IAIN Medan (S-1), Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-2 & S-3).
- **Nawir Yuslem**
Asisten Direktur I Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Syariah IAIN Medan (S-1), Institute of Islamic Studies McGill University (S-2), Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-3).
- **Pagar**
Dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Syariah IAIN Medan (S-1), Program Pascasarjana IAIN Banda Aceh (S-2), Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-3).
- **Siti Zubaidah**
Dosen Program Pascasarjana IAIN Medan; Alumni Fakultas Sastra Inggris IKIP Medan, Program Pascasarjana IAIN Medan (S-2), Program Pascasarjana UIN Jakarta (S-3).
- **Sofyan S. Harahap**
Dosen Program Pascasarjana IAIN Medan; Dosen Fakultas Ekonomi Universitas Trisakti Jakarta.

- **Syahrin Harahap**
Dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Medan (S-1), Program Pascasarjana IAIN Jakarta (S-2 & S-3).
- **Syukur Kholil**
Ketua Program Studi Komunikasi Islam Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara Medan; Alumni Fakultas Ushuluddin IAIN Medan (S-1), Universiti Kebangsaan Malaysia (S-2 & S-3).

Antologi ini dimaksudkan untuk menampung berbagai karya dosen Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara dalam sebuah buku yang diharapkan dibaca secara luas di kalangan para pengkaji Islam. Dalam pemilihan tulisan, telah diupayakan keterwakilan dari berbagai aspek pengkajian Islam, sesuai dengan panjang dan perkembangan mutakhir keislaman di Indonesia.

Dalam antologi ini terdapat beberapa artikel yang mewakili bidang dan metodologi keislaman tradisional yang sudah dikenal selama berabad-abad: kalam, fikih, falsafah, bahasa atau sejarah. Namun demikian terdapat juga beberapa tulisan yang mewakili *trend* kontemporer yang menunjukkan *state of the art* bidang kajian keislaman: pemikiran moderen, pendidikan, politik, ekonomi, komunikasi. Tema yang dibahas pun relatif bervariasi: tafsir dan hadis Nabi, konsep neoemanasi Suhrawardi, filsafat bahasa Wittgenstein, ekonomi Islam, komunikasi Islam, UUSPN 2003, *e-learning*, hingga globalisasi dan terorisme.

10 Tahun
PROGRAM PASCASARJANA
IAIN SUMATERA UTARA

ISBN 979-3216-22-0



9 789793 216225